

العدد 2 - صيف 1999 م










ثمن العـدد

البحرين دينار واحد، السعودية ١٥ ريالا، قطر ١٥ ريالا، الكويت دينار ونصف، الإمارات ١٥ درهما، عمان ريال ونصف، اليمن ١٠ ريالات، تونس دينار واحد، الجزائر ١٠ دنانير، المغرب ١٥ درهما، ليبيا ديناران، مصر ١٠ جنيهات، سوريا ٥٠ ليرة، لبنان ١٥٠٠ ليرة، الأردن دينار واحد، السودان جنيه واحد.

قسيمة الإشتراك

تصدر المجلة مرتين في السنة، ويدفع الاشتراك بالدينار البحريني او ما يعادله ويرسل إلى

مجلة العلوم الإنسانية مكتب المجلة – كلية الآداب – جامعة البحرين – ص.ب: ٣٢٠٣٨

الرجاء إعتماد إشتراكي في المجلة إبتداء من العدد الأول ولمدة:

☐ سنة واحدة ☐ سنتان

للأفـــراد

البحرين:	☐ سنة واحدة ٣ د.ب	☐ سنتان ٦د.ب
البلاد العربية:	☐ سنة واحدة ٥ د.ب	☐ سنتان: ١٠د.ب
الدول الأخرى:	☐ سنة واحدة ٧ د.ب	☐ سنتان ١٤ د.ب

للمؤسسات

البحرين والبلاد العربية:	☐ سنة واحدة ٤ د.ب	☐ سنتان ٨ د.ب
الدول الأخرى:	☐ سنة واحدة ٨ د.ب	☐ سنتان ١٦ د.ب

تدفع الإشتراكات إما بشيك لأمر مجلة العلوم الإنسانية كلية الآداب – جامعة البحرين على أحد المصارف البحرينية أو بتحويل مصرفي لحساب رقم (٨٨٥٠٠٨٠٢) لدى بنك البحرين الوطني

اسم المشترك وعنوانه

الإسم: .... المهنة: ....

العنوان: ....


العلو
مجلة دورية محكمة تصدر

مجلة
وم الا
ة تصدر عن كليتي الآداب و ال

نسانية
التربية - جامعة البحرين





قواعد النشر بالمجلة

ترحب مجلة العلوم الإنسانية بنشر الأبحاث والدراسات العلمية المتخصصة ذات الصلة باللغويات والأدب والنقد المقارن والدراسات الفكرية والفلسفية والإجتماع والجغرافيا والتربية وعلم النفس والفنون والتراث الشعبي والإنثروبولوجيا والآثار، وذلك وفقاً للقواعد التالية:

أولاً: قواعد عامة:

١- تنشر المجلة الأبحاث والدراسات الأكاديمية الأصيلة وتقبل للنشر فيها الأبحاث المكتوبة باللغة العربية أو اللغة الانجليزية التى لم يسبق نشرها، وفي حالة القبول يجب ألا تنشر المادة في أي دورية أخرى دون إذن كتابي من رئيس التحرير.

٢- تنشر المجلة الترجمات والقراءات ومراجعات الكتب والتقارير والمتابعات العلمية حول الموتمرات والندوات والنشاطات الأكاديمية المتصلة بحقول اختصاصها، كما ترحب بالمناقشات الموضوعية لما ينشر فيها أو فى غيرها من المجلات والدوريات ودوائر النشر العلمي.

٣- ترحب المجلة بنشر ما يصلها من ملخصات الرسائل الجامعية (التى تمت مناقشتها وإجازتها) فى حقول العلوم الإنسانية شريطة أن يكون الملخص من إعداد صاحب الرسالة.

٤- يلتزم الباحث بارسال ملخصين بالعربية والإنجليزية للبحوث والدراسات على ألا يزيد عدد كلمات كل منها على ٢٠٠ كلمة.

٥- توجه جميع المراسلات بإسم رئيس تحرير مجلة العلوم الإنسانية جامعة البحرين - ص. ب: ٣٢٠٣٨ - فاكس: ٤٤٩٦٥٥.

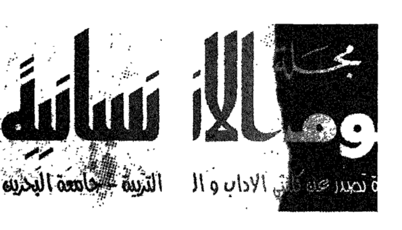
هاتف: ٤٤٩٣٠٤ - ٤٤٩٣٠٠/٤٤٩٣١٠.

ثانياً: الأبحاث:

١- يقدم الأصل مطبوعاً على الآلة الكاتبة على ألا تزيد عدد صفحات البحث عن ٤٠ صفحة مطبوعة (أو مكتوبة بخط واضح) مضبوطة ومراجعة مراجعة دقيقة، على أن ترقم الصفحات ترقيماً متسلسلاً بما فى ذلك الجداول والأشكال.

٢- تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلة ويشار فى أسفل الشكل إلى مصدره أو مصادره، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٣- يذكر الباحث إسمه وجهة عمله على ورقة مستقلة، ويتوجب إرفاق نسخة عن السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى، وعليه أن يشير فيما إذا كان البحث قد قدم إلى مؤتمر أو ندوة وإنه لم ينشر ضمن أعمال المؤتمر، كما يشار إلى إسم أية جهة علمية أو غير علمية، قامت بتمويل البحث أو المساعدة في إعداده.

٤- يمنح الباحث نسختين من العدد الذي يتضمن بحثه بالإضافة إلى عدد ٢٠ مستلة من المادة، كما يمنح أصحاب المناقشات والمراجعات والتقارير وملخصات الرسائل الجامعية نسخة من العدد الذي يتضمن مشاركاتهم.

ثالثاً: المصادر والهوامش:

١- يشار الى جميع المصادر بأرقام الهوامش التى تنشر فى اواخر البحث، ويجب أن تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة بحيث تتضمن: إسم المؤلف، عنوان الكتاب أو المقال، إسم الناشر أو المجلة، مكان النشر إذا كان كتاباً، تاريخ النشر، المجلد والعدد وأرقام الصفحات إذا كان مقالاً.

٢- يزود البحث بقائمة للمصادر منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر أجنبية تضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربية، ويراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء المؤلفين.

رابعاً: إجازة النشر:

يتم إبلاغ أصحاب المساهمات بتسلم المادة خلال أسبوعين من تاريخ الإستلام، مع إخطارهم بقبولها للنشر أو عدم القبول بعد عرضها (فى حالة البحوث) عن محكمين، تختارهم المجلة على نحو سري. أو بعد عرضها على هيئة التحرير (فى حالة المساهمات الأخرى). وللمجلة أن تطلب إجراء تعديلات شكلية أو شاملة على البحث قبل إجازته.

جميع الأفكار الواردة في المجلة تعبر عن آراء كاتبيها ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.

العنوان: مجلة العلوم الإنسانية، كلية الآداب - جامعة البحرين. ص. ب: ٢٠٣٨ دولة البحرين.

هاتف: رئيس التحرير ٤٤٩٣٠٤ ـ ٤٤٩٣١٠

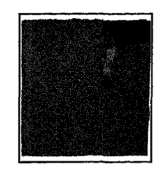
فاكس: ٤٤٩٦٥٥ - تلكس ٩٥٥٢ - جامع - بحرين.

العنوان الالكتروني: e-mail: baqsnjr@arts.uob.bh

الموزع في البحرين والوطن العربي: مؤسسة الأيام للطباعة والنشر والتوزيع

ص. ب: ٣٢٣٢ - المنامة - دولة البحرين

ت: ٧٢٥١١١ - فاكس: ٧٢٣٧٦٣



المحتـويـات

كلمة رئيس التحرير

❖استبار التلقي 9

الأبحاث

❖ العولمة والتنشئة المستقبلية — د. مصطفى حجازي 16

❖ الحراك الثقافي بين دول الخليج العربي والمغرب العربي — د. ابراهيم عبدالله غلوم 48

❖ جمال الدين الأفغاني والسياسة الإيرانية — د. مصطفى عقيل الخطيب 76

❖ النقد والسياق — د. سالم عباس خداده 110

المحور:

اشكالية المصطلح وانتقال النظرية في الثقافة العربية

❖ اشكالية المصطلح اشكاليات — د. محمد رشاد الحمزاوي 145

❖ نافذة على هوية المصطلح — د. غانم هنا 159

❖ المصطلح في المعجم الثنائي — د. بسام بركة 169

مجلة العلوم الإنسانية
مجلة دورية محكمة تصدر عن كليتي الآداب والتربية - جامعة البحرين

العدد 2 - صيف 1999

مسائل لسانية ودلالية

❖ انزياحات المصطلح النقدي في الخطاب الادبي العربي المعاصر — د. سعيد علوش — 179

❖ جدل المصطلح عند عبدالقاهر الجرجاني تأويل بين الاسطوري والعقلي — د. مصطفى ناصف — 195

قراءات ومراجعات

❖ وسطية الاسلام في المكان والشكل والاداء الحج من منظور الجغرافيا البشرية — ترجمة: د. صلاح جاد فوده — 217

❖ الخاصية المنفردة في الخطاب المسرحي — قراءة ومراجعة: حسب الله يحيى — 235

❖ سوسيولوجيا المجتمع في الخليج العربي — قراءة ومراجعة: د. فيصل محمود الغرايبة — 243

❖ مصادر دراسة التاريخ الاسلامي — مراجعة: د. حسن فتح الباب — 251

كلمة رئيس التحرير

استبار التلقي

لم يخيِّب الاصدار الأول من مجلة العلوم الانسانية آمال كثير من الأصدقاء الذين انتظروا خروج هذه المجلة، وتطلعوا للتعاون الخلاّق مع مسيرتها من مشرق الوطن العربي الى مغربه، وقبل كل شيء لم يخيِّب هذا الاصدار آمال اكثر من كان ينتظره بشوق وأريحية وهو الدكتور محمد بن جاسم الغتم رئيس جامعة البحرين، الذى احتضن المجلة بفرح واعتزاز كبيرين لمستهما منه عن قرب، وليس أدلّ على ذلك من أنه قد دعم استمرار المجلة بمزيد من الاهتمام والرعاية ورسّخ الحضور العلمي والمعنوي لها ليس فى أوساط الجامعة فحسب وإنما فى أوساط المجتمع بأسره.

ولعلي لا أبالغ اذا قلت بأن ردود فعل الاصدار الاول إقليمياً وعربياً كانت ذات صفة مختلفة ومميزة، ففى داخل البلاد رحب جميع المسئولين فى الدولة من وزراء ووكلاء وكبار موظفى الدولة والمثقفين والكتاب والصحفيين والاكاديميين بصدور المجلة ولقد انهالت علينا أعداد كبيرة من رسائل الاطراء والترحيب التى لم نكن نتوقع أن يكون خطابها على ذلك النحو من التلقي الحميمي، الذى عبر لنا عن أن مجتمع البحرين يتميز بنخبة مثقفة تختزن فى داخلها نداءً قويا لما يقال وما يعاش أو يمارس فى مجال العلوم الانسانية.. نخبة تتلمس عن قرب ما يجوس حياتها من فراغات فتبحث عمًّا يمارس حولها من تجارب ونتائج فتنصهر معها وتلحم بها تلك الفراغات. وما من شك فى أن هذا النوع من التلقى الذى تفاعلت معه مجلة العلوم الانسانية إنما يذكى قضية أساسية وهى موقف النخبة مما يسمَّى بالعلوم الانسانية والاجتماعية.. إنَّ هذه النخبة شأنها شأن مجتمعها ربما وجدت تعارضاً بين نمط حياتها (ما تعيشه) وانماط العمليات الذهنية ومعاييرها غير الواضحة التى تشترطها الممارسة المنهجية فى العلوم الانسانية والاجتماعية، ولعلها أشبعت إحساسها بهذا التعارض عبر ما تتلمسه عيانيا من نتائج باهرة تحققها العمليات الذهنية ومعاييرها الاكثر وضوحاً فى مجال العلوم الطبيعية كما هو معروف.

هذا الضرب من التعارض إنما يغذى حركية التلقى لما ينجز فى العلوم الانسانية والاجتماعية.. فلولا التعارض والغموض والتأويل وصور التناقض أيضا ما وَجَدَ التنوع البشري عمقه فيما تقوله منجزات العلوم الانسانية والاجتماعية، وما وجد الاختلاف له مكانا بين أحضاننا جميعا، ونحن حتى الوقت الراهن لم نشبع - عبر مؤسساتنا الجامعية والعلمية - حاجتنا لمعرفة ما يسكن داخلنا من تناقض واختلاف وتعارض لسبب بسيط هو أن ممارسة العمليات الذهنية والمنهجية الدقيقة التى تتطلبها العلوم الانسانية والاجتماعية تكاد تكون غائبة أو مؤجلة: ففى البحرين ودول الخليج العربي لا يتجاوز المشتغلون بمثل هذه الممارسة عدداً يتناهى الى ندرة تثير الاستغراب حقاً.. بينما نعيش فى مجتمع يضج بالتنوع والاختلاف والعمق الحضاري ويدق فى داخله نداءً يستدعى بحث ما هو خصوصيّ بانحياز وما هو انساني بانحياز أو دون انحياز.

لقد كشفت لي طبيعة التلقى بعد الاصدار الأول أنَّ مجتمعنا يفتقر كثيراً الى وجود مواقع ومؤسسات تؤطر نشاط العمليات الذهنية والمنهجية فى مجال العلوم الانسانية والاجتماعية، ولم تكن مؤشرات ذلك واضحة فى انغمار مجلة العلوم الانسانية بردود الفعل المبتهجة والمتراضية، وانما مؤشرات ذلك فى الأرضية التى تحاول هذه المجلة أن تقف عليها على المستوى المحلي والاقليمي والعربي. ففى جامعات المنطقة أقسام معنية بالعلوم الانسانية والاجتماعية ولكنها تكاد تخلو من الممارسة المباشرة التى تجعل من الانسان مادة فعلية لدرسها وبحثها من حيث هو أفعال وقيم ووقائع ومعتقدات وأخلاق وثقافات الخ...

وتحضرني فى هذا السياق مفارقة شديدة التأثير وهى أن أدبيات هذه المنطقة لم تنجز مسوحا أو بحوثا أثنوجرافية أو أنثروبولوجية، بينما أسست مرجعياتها فى معرفة التاريخ الثقافي لمجتمعات الخليج فى القرنين الاخيرين على ما وضعته الأدبيات الانثروبولوجية للرحالة الانجليز وغيرهم. وكتاب دليل الخليج لـ «لوريمر» مثال صارخ على ذلك. فهو موسوعتنا الوحيدة التى تحكي لنا قصة الثقافة والانثروبولوجيا فى المنطقة خلال القرن الماضي. وجميعنا يعرف أنَّ استراتيجية هذا السرد الانثروبولوجي الضخم (١٤ مجلداً) انما تستهدف استراتيجية موازية أساسها التحكم فى النفوذ على جغرافيا المكان والسكان والقبائل والمعتقدات فى المنطقة.

وتتواصل مثل تلك المفارقة فى وقتنا الراهن وتتجذر بصور وأشكال أخرى نجدها مثلا فى أنَّ القلة القليلة من الاكاديميين المهتمين بالعلوم الانسانية والاجتماعية ينعزلون بالدرس النظري اشتغالاً بالتدريس أو اشتغالاً بالنقول والشروح التي تعرِّف بالنظريات وتتلمَّس قواعدها المعرفية، دون أن تمارسها. وهي عزلة تضليلية مضاعفة، لأنها لا تكتفي بضياعها وسط تبعية معرفية/ نظرية وانما تتجاوز ذلك إلى الدخول في وهم الفصل بين النظرية والممارسة. وهو الوهم الذي صاغته تجليات كثيرة في الثقافة العربية عبر مراوحتها الشديدة الخطورة بين الانتاجية والتبعية.

ولا أريد أن أمضى كثيراً في عرض مؤشرات غياب التأطير في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية، فهي متشعبة وتقود إلى ملامسة اشكاليات لا حصر لها في مجتمعاتنا ومؤسساتنا الأمر الذي يفسر لنا خصوصية التلقي لأدبيات تلك العلوم ليس في منطقة الخليج وانما في الوطن العربي بأسره. (يلاحظ أن دور نشر عربية

عديدة تنشط في نشر كتب الفكر والتاريخ والفلسفة والسياسة والاخلاق والمعتقدات وغيرها نظراً لتزايد طلب القارئ العربي لها).

هناك نخب عربية قارئة تبحث عما يشبع حاجتها في معرفة قضايا الإنسان والمجتمع، وهناك تلقي لهذا النمط من الانتاجية المعرفية دلّت عليها على سبيل المثال ردود الفعل العربية الواسعة للاصدار الأول لمجلة العلوم الإنسانية، ومرة ثانية نعود فنستبصر ذات الرؤية السابقة من ردود الفعل المحلية والاقليمية. فالإنسان العربي هويّة ثقافية متصلة لا تتخللها حدود السياسة والجغرافيا ولا تزيدها حواجز البحار والصحارى إلا دقة في الانصهار. وطالما الانسان متفاعلاً مع المكان هو فضاء تلك الهويّة فإن الحدود الفاصلة بين الإنسان العربي في مكان والإنسان العربي في مكان آخر إنما هي نسيج جيوثقافي متصل، وتدرك مجلة العلوم الانسانية خصوصية التلقي وسط هذا النسيج، ومن هنا يؤرقها خلل القاعدة المعرفية المؤطرة لنشاط العلوم الانسانية والاجتماعية في الوطن العربي رغم وجود الجامعات ومراكز البحث العلمي.

وفي سياق استبار التلقي أطلقت المجلة دعوة للعشرات من المشتغلين في العلوم الانسانية والاجتماعية من أجل المشاركة في كتابة مقالات وأبحاث حول موضوع: (توطين العلوم الانسانية) وقد أرسلت ورقة علمية تتضمن محاور تفصّل مسارات البحث وتقترح بعض الاشكاليات في هذا الموضوع منطلقة من استراتيجية محددة أساسها الافتراض بأن التوطين انما يعني إنتاج المعرفة في تلك العلوم وليس مجرد قسرها بالتعريب واسباغ شكل الهويّة وشروط القومية. وعلى الرغم من المتابعة الدقيقة التي قامت المجلة باجرائها من أجل استكتاب المهتمين والمفكرين والاكاديميين إلا أن الاستجابة كانت ضيقة إلى أبعد الحدود. غير أن ذلك لا يعني بالنسبة لهذه المجلة سوى أن عمليات توطين العلوم الانسانية وسط نسيج التلقي في المجتمع العربي إنما هي عمليات طويلة الاجل. ومواجهة إشكالياتها قد لا تكون مجدية في كتابة بضعة ابحاث وإنما تكون مواجهتها مجدية عبر تكريس الممارسة الفعلية لدراسة الانسان، ولذا فإننا اليوم أكثر حماساً لتقبل الدراسات الميدانية التي لا تغرق نفسها في النمطية التقليدية التي صنعتها الأطر النظرية والمنهجية الوصفية الضيقة وانما تطلق لنفسها عنان الاسئلة الصعبة بعيداً عن أوهام الانحياز لمنهج أو نظرية أو مكان أو لانسان أو سلطة أو معتقد الخ.. ومن أجل ذلك تدعو المجلة الكتاب والمفكرين والاكاديميين في الوطن العربي للرهان على أن مستقبل التوطين والتلقي الحقيقي للعلوم الانسانية إنما يتجلى في تكريس الممارسة والتجربة العملية وذلك بدراسة الانسان والمجتمع ماضياً وواقعاً ومستقبلاً بكل ما تسخّره مناهج العلوم الانسانية والاجتماعية في علم الاجتماع والتاريخ والفلسفة والانثروبولوجيا والجغرافيا والفولكلور والاثنوجرافيا وعلم النفس وفي غيرها من الميادين التي تجعل من «الانسان» مادة علمية مدروسة.

إنّ استبار التلقي الذي أتحدث عنه هنا لا ينحصر فقط في صوت الانفتاح على أصحاب الممارسة والانتاج والتجربة أو تكريس مجلة العلوم الانسانية منبراً مشرعاً لهم وإنما يتجاوز ذلك إلى جانب عمليّ فرضته علينا الاشكالية المعقدة التي تعاني منها الثقافة العربية فيما يتصل بانتقال النظريات وتداول المناهج. ذلك أن مما

يقع الاعتقاد به الآن أن تسارع إيقاع حركة التقدم في كشوف النظرية ومناهج الدرس في العلوم الانسانية والاجتماعية بات يعمق الهوّة بين هذه التجليات النظرية المتدفقة في العالم الغربي، واستهلاكها المتباطئ والتبعيّ في ثقافتنا العربية الامر الذي يؤجل عمليات التمثّل ويثير سلسلة من الاشكاليات لعل من ابرزها اشكالية المصطلح.

وعلى الرغم من أنّ إشكالية المصطلح قد طرحت في ندوات ومؤتمرات ودوريات إلا أننا نعتقد بضرورة المضيّ في درسها وصولا الى مرحلة التحكم في شروطها وقوانينها. ويستند هذا الاعتقاد على أنّ هذه الاشكالية تلعب دورا حيويا في تحديد أفق التلقي في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية. فطالما يفترض المصطلح اعترافا بالاختلاف والقلق والتناقض والتضاد وطالما كان خدينا دائما للانتاج في المعرفة، فان من الطبيعي أن ترتهن بكل ذلك تداولية معطيات الدرس في العلوم الانسانية وفاعلية تطبيقاتها وحيوية ممارساتها. وبذلك يكون المصطلح أحد المفاتيح الرئيسية لاستبار التلقي من جهة، وانفتاح القراءة من جهة اخرى.

وفي ضوء ذلك تجد مجلة العلوم الانسانية اهمية خاصة في طرح محور «إشكالية المصطلح وانتقال النظرية في الثقافة العربية» الذي سيتناوله هذا العدد بمقاربات بحثية متنوعة: لسانية كما هو في بحث د. محمد رشاد الحمزاوي (إشكالية المصطلح إشكاليات) ومعجمية كما هو في بحث د. بسام بركة (المصطلح في المعجم الثنائي) وفلسفية كما هو في بحث د. غانم هنا (نافذة على هويَّة المصطلح) ونقدية كما هو في بحث د. سعيد علوش (مفاهيم انزياحات المصطلح النقدي في الخطاب الادبي المعاصر) وبلاغية كما هو في بحث د. مصطفى ناصف (جدل المصطلح عند عبدالقاهر الجرجاني.. تأويل بين الاسطوري والعقلي).

تصُّب هذه الأبحاث فحصها في فضاء المصطلح فتكشف جميعها صلة وثيقة بين الفوضى القائمة للمصطلح والفجوة الراهنة بين النظرية والممارسة أو بين القراءة واعادة فعل القراءة. وتقدم أبحاث المحور إضاءات وتجليات هامة، ربما أثار بعضها دهشة القارئ، خاصة حين يصوغ لنا د. غانم هنا - مثلا - فشله في نقل مصطلح «الترانسندنتالية» مجلياً ذلك من أجل بلوغ العتبات التي يتعثر أمامها الجميع عند التعامل مع المصطلح وهي الاكتفاء بالمعنى الذي يحمله المصطلح وعدم مراعاة فعل اعادة البناء.. لقد بقي المصطلح كما يقول: «أداة سلطة مثقلة بكثافة حضارة وتاريخ ولغة وبيئة لم يكشف عنها قناعها، فلم تحوّل الى فعل مشاركة يكون المتلقي بنّاء فيه».

مثل هذا التصور يعزز ضرورة التكرّس لبحث قضايا المصطلح ولخلق تراكم كيفيّ في مجال بحث شروط انفتاح فضاء المعاني والدلالات المطلقة والواقعة بين المصطلح في لغته الاصيلة والمصطلح في هجرته الى حيزّ الاصطلاح في لغة كلغتنا العربية. إنّ العمليات الذهنية التي تنشط في درس يعتمد الاشتغال المباشر والممارسة العملية يمكن أنْ تفضى نحو تجليات بعيدة تتصل باستبار التلقي لذات التجليات العلمية والانسانية في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية. وكأن تكريس البحث في فضاء المصطلح تكريساً لمضامينه النظرية في الوعي العام الذي يتسع له حيّز التلقي.

ويقدم العدد الجديد من مجلة العلوم الانسانية جانبا عمليا آخر في ذات السياق الذي نتحدث عنه سيجده القارئ في الأبحاث الرئيسية الأربعة وهي: «العولمة والتنشئة المستقبلية» للدكتور مصطفى حجازي، و«الحراك الثقافي بين دول الخليج ودول المغرب العربي» للدكتور ابراهيم عبدالله غلوم، و«النقد والسياق» للدكتور سالم عباس خدادة، و«جمال الدين الافغاني والسياسة الايرانية» للدكتور مصطفى عقيل الخطيب. وسيلاحظ القارئ أنّ الأبحاث الثلاثة الأولى تستبر مصطلحات لم توضع في محكٍ تاريخ الوقائع وتاريخ الافكار وتاريخ النظرية بصورة كافية ودقيقة، وخاصة مصطلحات «العولمة» و «التنشئة الاجتماعية» و «النقد السياقي» و «الحراك الثقافي» بينما ستحاول هذه الابحاث خلق مجابهة مباشرة مع حدود تلك المصطلحات في اطار مرجعياتها الواقعية والتاريخية والنظرية.

أمّا محور القراءات والمراجعات فقد جعلناه يتسع للاشتباك مع فعل القراءة الموازية.. إنّه محور سيتسع منذ هذا العدد من المجلة للنقد والمراجعة والحوار والترجمة ونتمنى بهذا المعنى أنْ يستقطب نداء الرغبة في اعادة بناء القراءات التي تقترحها كتب النظرية والابداع وشهادات وتجارب السير في مختلف ميادين علوم الانسان وفي الترجمة بوصفها قراءة تتسع حدودها مع اتساع حدود المعاني الواقعة بين لغة النص الاصلي ولغة المترجم.. وهي معانٍ لا تكشفها الترجمة عبر كلمات وانما تفضي بنوابض تفسح الطريق لحدود التلقي التي لا حدود لها.

رئيس التحرير

د. ابراهيم عبدالله غلوم



الأبحاث

العولمة والتنشئة المستقبلية

أ.د. مصطفى حجازي *

ملخص البحث

لا يرتكز هذا البحث على منظورات مجتزئة وآحادية للعولمة من إقتصاد أو أسواق مال أو تقنيات أو اعلام أو ثقافة الخ.. وانما يرتكز على القواسم المشتركة لتلك المنظورات والتي تتعامل معها قضية التنشئة عادة باعتبارها عملية اعداد الانسان الكلي لوضعية كيانية كلية بدورها.

ويملي موضوع هذا البحث منطقا منهجيا في المقارنة متمثلا في قسمين مترابطين: يطرح القسم الاول قضية العولمة في مكوناتها وبناها وتفاعلاتها، كما في تحدياتها وفرصها، وصولا إلى رسم الملامح العامة للحالة التي يتعيّن الاستعداد لها والتعامل النشط معها. ويحاول القسم الثاني - بناء على ما سبق - رسم ملامح مخطط الشخصية الاقرب إلى القدرة على التعامل. واخذ الدور النشط، مما يمثل غاية عملية التنشئة واهدافها الاجرائية.

في الحالتين تبقى هذه المحاولة مجرد مقاربة اولية تفتح سجالات الحوار والتفاكر وصولا إلى تحديد التوجهات وتدبر الوسائل.

---

* استاذ علم النفس، جامعة البحرين

Globalization and the Subsequent Raising

Dr. Mostafa Hejazi

Abstract

This research is not based on concept of unilateralism in regard to economy, stock market, technology, media or culture but is based on common structure relating to the sound human raising and the role played.

This research also include comparison of two linked sections, the first section deals with Globalization issue and its components and interaction as well as the challenges and unsimilarity, while the second section deals with personality plan in order to play an active role in addition to the objectives of human raising Such research calls for the similarity that urge for a dialogue and intellectual conduct in order to reach tangible outcome.

أولا: مقدمة

يرفع في أمريكا شعار العشرين المزدوجة (٢٠٢٠) كنقطة وصول لاهداف التربية وتوجهاتها استعدادا لملاقاة القرن المقبل. ويبرر رفع هذا الشعار بالقول إن ما نريد أن نكون عليه في العقد الثاني من القرن الحاري والعشرين يصنع الآن. والواقع انه ليس التربية وحدها هي التي يجب أن تصنع الآن، بل التنشئة بما هي عملية متكاملة لبناء الانسان.

كانت التنشئة تتم بشكل منتظم من خلال استمرار واستقرار وكالاتها الكبرى، وهي الاسرة والمدرسة والعديد من المؤسسات الاجتماعية. الا أننا مع انتشار العولمة كحالة حضارية تشكل بكل المقاييس انقطاعا مع النمطي والمستقر في حركية المجتمع وبروز تسارع التغيرات وفجائية التحولات التي تلف الكوكب ومن عليه، نجد أنفسنا أمام تحديات غير مبسوقة تطرح علينا تساؤلات كبرى غير مسبوقة بدورها، حول أي أناس نريد للمستقبل. ويكمن التحدي الحقيقي في واقع انعدام اليقين حول ماذا يمكن أن يكون عليه هذا المستقبل أصلا. لقد فقدنا تلك الوضعية المريحة التي تجعلنا نطمئن إلى مانحن مقبلون عليه: كل الاحتمالات مطروحة في حالة من التفاعلات بين القوى الجلية والكامنة، مما يدخلنا في نموذج نظرية الفوضى، ونظمها بالغة التعقيد والتحول.

وهكذا تطرح على التنشئة، بما هي بناء الهوية والانتماء من ناحية والاعداد للادوار المستقبلية من الناحية الاخرى، تساؤلات جادة تحتاج فعلا إلى إعادة النظر في الرؤى ونظم التفكير المعهودة التي لم تعد قادرة على تشكيل الأطر المنهجية للتخطيط والتدبير والتسيير. فليست الادوار المستقبلية وحدها هي التي يلفها انعدام اليقين، بل كذلك مسائل الهوية والانتماء التي كانت تؤخذ باعتبارها من المسلمات. فأي هوية وأي انتماء سيكونان قادرين مستقبلا على توفير المرجعية النشطة الفاعلة والمشاركة؟ واذا كان هناك من ثوابت في هذا المضمار بلاشك، فأي تفعيل تحتاجه للاحتفاظ بحيويتها؟

فالعولمة ذاتها التي بدا لتاريخ قريب جدا أنها تمثل المنظور المستقبلي الاقرب إلى الحتمية التاريخية أخذت تتعرض للتحولات بدورها. لقد شاع التعامل مع العولمة بحثا وممارسة في الكثير من الحالات من منظورات

أحادية مجتزأة: الاقتصاد وأسواق المال، تقنيات المعلومات والاعلام، أو الثقافة والتربية، تبعا للاختصاص ومركز الاهتمام. وأغفلت إلى حد ما القواسم الجامعة التي توحدها في نسق جديد ومتحول من الوجود، مما تتعامل معه التنشئة عادة وتشتغل عليه، باعتبارها عملية إعداد الانسان الكلي لوضعية كيانية كلية بدورها.

من هنا تتجلى الصعوبة التي تعترض الكلام في العولمة والتنشئة المستقبلية. و هي صعوبة يشكل التغلب عليها طموحا يكاد يمثل ادعاء قدرة معرفية غير أكيدة. الا أنه لابد من التعامل معها بالقدر الممكن من الدراسة التي تتيح سيطرة من مستوى ما. ذلك أن الموقف الآخر، المتمثل في ترك الأمور تسير على مجرياتها تبعا للظروف يشكل ترفا غير مباح. فليس من حالة يحتاج فيها الوضع إلى تعزيز مقومات السيطرة والتوجيه بقدر حالة التحولات مفتوحة النهاية.

يملي موضوع هذا البحث منطقا منهجيا في المقاربة متمثلا في قسمين مترابطين: يطرح القسم الاول قضية العولمة في مكوناتها وبناها وتفاعلاتها، كما في تحدياتها وفرصها، وصولا إلى رسم الملامح العامة للحالة التي يتعين الاستعداد لها والتعامل النشط معها. ويحاول القسم الثاني، بناء على ما سبق، رسم ملامح مخطط الشخصية الاقرب إلى القدرة على التعامل وأخذ الدور النشط، مما يمثل غاية عملية التنشئة وأهدافها الاجرائية.

وفي الحالتين، تبقي هذه المحاولة مجرد مقاربة اولية تفتح سجلات الحوار والتفاكر، وصولا إلى تحديد التوجهات وتدبر الوسائل، أكثر مما تقدم رؤية ناجزة غير ممكنة أصلا.

ثانيا: العولمة وقضاياها: محاولة توليفية:

أصبح مصطلح العولمة يشكل اللازمة في كل حديث عن قضايا التربية والتنمية والاقتصاد والسياسة والثقافة والتقنيات. نصيب العالم العربي من ذلك لا يقل عن غيره، حيث تتراكم الكتابات وتتوالى الندوات، وتصطرع الأفكار والاتجاهات، وتتعالى الاصوات بالوعود والتحذيرات. هناك راهناً فيض من المعلومات في موضوع العولمة وقضاياها، مما يصيب المرء بالاجهاد (إجهاد فيض المعلومات وسرعة تراكمها وصعوبة متابعتها وبلورة رؤى متماسكة وشمولية حولها). ذلك بدوره أحد مكونات العولمة الابرز.

لن نقوم في هذه الدراسة ذات الحيز المحدود ببحث شامل في العولمة. فكل من قضاياها يشكل ملفا قائما بذاته. بل نحاول تلمس الملامح الكبرى في مكوناتها وتوجهاتها وما تطرحه من قضايا، وصولا إلي تحديد نوع ومحتوى التنشئة المطلوبة للتعامل معها. وهكذا نتناول على التوالي في هذا القسم: تعريف العولمة وتحديدها، ومكونات العولمة وخصائصها، وتحدياتها وفرصها، والمواقف المتباينة منها، وصولا إلى تلمس مقاربة أكثر عقلانية وواقعية في التعامل معها.

١- تعريفات وتحديدات:

على شيوع مصطلح العولمة ورواجه الشديد في العقد الاخير، وامتداده من الاقتصاد إلى مختلف مناحي الحياة والنشاط البشري على سطح الكوكب، الا انه لا زال يحمل العديد من المعاني والمضامين وأوجه الاختلاف والتضارب (فالح عبدالجبار، ١٩٩٨). تعني العولمة في معناها اللغوي تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل العالم كله (الجابري، ١٩٩٨). ويذهب طرابيشي نفس المذهب اذ يقول: «إذا كانت الالفاظ تدل على معانيها فليس للعولمة مهما اختلفت التأويلات سوى مدلول واحد: صيرورة العالم واحدا» (طرابيشي، ١٩٩٨). وهو يقدم مثلا على هذه الصيرورة الواحدية للعالم مباريات مونديال كرة القدم الصيف الفائت التي قدر عدد مشاهديها الاجمالي بحوالي ٢٠ مليار إنسان، والتي وقتت ساعة العالم كله علي توقيت بث المباريات.

ويشير عبدالاله بلقزيز إلى تلازم معنى العولمة GLOBALIZATION في مضمار الانتاج والتبادل المادي والرمزي مع معنى الانتقال من المجال الوطني أو القومي إلى المجال الكوني (بلقزيز، ١٩٩٨). ويتضمن المفهوم تعيينا مكانيا يتسع إلى مستوى الفضاء العالمي برمته، من خلال تهاوي حدود المكان. كما يتضمن تعيينا زمانيا مزدوج المدلول، حيث يصبح الزمن راهنا وفي اللحظة (تهاوي حدود الزمان)، ويتجاوز مرحلة الدولة القومية مدشنا مرحلة تاريخية تستوعب فيها المجموعة الانسانية المجموعات الوطنية.

اما معن النقري فيتوقف منهجيا عند مصطلح Globalization وترجمته العربية بمصطلح العولمة. فالمصطلح اللاتيني مشتق من جذر «غلوب» الذي يعني الهيكل الجغرافي لكوكب الارض. ويقترح استبدال العولمة بالكوكبة PLANETARIZATION للتعبير عن شمول حقل الدلالة لمساحة الكوكب بأكملها ومصيره (النقري، ١٩٩٨). هذا التفضيل الذي يتلاقى فيه النقري مع آخرين كثر ينبع من سهولة الاشتقاقات اللغوية (كوكبية، كوكبي، الكوكبة). على أن الأهم في محاولة النقري كما في محاولات كل من الجابري وبلقزيز هو ثنائية الدلالة: شمولية الظواهر موضوع الدرس للكرة الارضية كمجال لنشاطها وفعلها من ناحية، وتوجه إيديولوجي يحمل معنى تعميم نمط من الوجود على العالم بأسره. وفي هذا الاتجاه يدعو عبدالباسط عبدالمعطي إلى التمييز بين البعد الموضوعي في التطور الانساني، وهو ما يمكن التعبير عنه بالكوكبية (شمول الظواهر لمجال كوكب الارض بأكمله)، وبين التوظيف الذاتي المرتبط بتدويل الانجازات المادية وتوظيفها لخدمة مشروع التنميط الانساني وهو مايطلق عليه العولمة (عبدالمعطي، ١٩٩٨).

تبرز خلاصة أولى من هذا العرض تتمثل في ازدواجيه دلالة العولمة. فهناك الجوانب الموضوعية التي جعلتها تقنيات المعلومات والاعلام والاتصال تعم الكرة الارضية. وهي عملية حضارية جديدة تسير في اتجاه النمو المتسارع لتقريب ابعاد العالم من خلال الفضاء السيبر نطيقي، مما يجعل المجال الحيوي كونيا في الآن واللحظة. وهناك المشروع الايديولوجي الذي يحاول تعميم اقتصاد السوق وثقافته على العالم في عملية تنميط أحادي انطلاقا من مركز الثقل المالي والتقني والاعلامي الراهن المتمثل بامريكا. واذا كان البعد الاول التقني ليس موضوع خلاف، وغير قابل للعودة إلى الوراء، فان البعد الثاني المتمثل بمشروع التنميط هو الذي يعرف صراعا

لا هوادة فيه، ما بين مؤيد ومتحمس وناقد ورافض. وإذا كان الاول يمثل نوعا من الحتمية التقنية، فإن الثاني لم يتمكن بعد من فرض نموذجة بشكل نهائي، وهو بالتالي مفتوح على كل الاحتمالات والتحولات. هذا التمييز أساسي في بحثنا لمقومات التنشئة المستقبلية وتوجهاتها.

٢ - مكونات العولمة وأبعادها:

يتوافق الكثير من الدارسين على أن العولمة كما هي معروفة حاليا ذات أصول اقتصادية تتعلق بالأسواق وامتدادها وصولا إلى المزيد من توسع الاعمال والارباح. ابتدأت في منحاها الراهن بالشركات متعددة الجنسيات التي تنحو إلى التوسع باستمرار حتى وصلت إلى ما هي عليه من قوة اقتصادية مالية هائلة ومهيمنة. إلا أن الاقتصاد ليس هو البعد الوحيد رغم كونه الاساس.إذ تكمله وتدعمه تكنولوجيا المعلومات والاعلام والاتصالات من ناحية، وبروز عملية ثقافية كونية هي ثقافة الصورة من ناحية ثانية، ويضاف إليها الأبعاد السياسية والبيئية. والواقع إن هذه المقومات جميعها هي التي تتكامل في فعلها وتأثيرها وصولا إلى تغيير صورة الواقع العالمي. لابد إذن من وقفة سريعة أمام المكونات بغية بلورة رؤية أولية حول المواقف الممكنة من قضايا العولمة وكيفية التعامل النشط معها.

٢ـ ١* تقنية المعلومات:

لم يصبح العالم كوكبيا إلا بفضل التقدم الهائل الذي أحرزته تقنيات المعلومات والاعلام والاتصال. فهذا الثالوث هو الذي أتاح تغطية غلاف الكرة الارضية بشبكة من الضبط والتوجيه والتبادل الالكتروني التي يطلق عليها اسم الفضاء السيبرنطيقي CYBERSPACE، أي الفضاء الموجه الكترونيا، والذي يسمح بتجاوز حدود المكان والزمان ويجعل العالم كله حاضرا هنا والآن على مدار الساعة، على صعيد تبادل المعلومات والتفاعلات والعمليات والمقايضات، كما على صعيد تغطية أخبار الكرة الارضية في مختلف مناحيها من خلال القنوات الفضائية. تتكامل هذه التقنيات فيما بينها (نبيل علي، ١٩٩٨). فالهاتف يفسح المجال أمام الحاسوب كي يخرج من عزلته ويمد نشاطه إلى مختلف أرجاء الارض من خلال الالياف الضوئية والاقمار الاصطناعية. وبالمقابل فالحاسوب هو الذي سمح بتطوير نظم الاتصالات وزيادة طاقتها وفاعليتها بشكل مذهل. وليس أدل على ذلك من انتشار قواعد المعلومات وتوسعها، وعلى رأسها الانترنت بكل ما تحمله من إمكانات غير مسبوقة في تاريخ البشرية في التواصل والتفاعل والتبادل عن بعد، وهو ما سيغير طبيعة حياة العمل والاسرة والصحة والتعليم والتبادلات الاقتصادية والاعلان تبديلا جذريا كما هو معروف.

تقنية المعلومات والاتصالات هذه وما أتاحته، من فيض القنوات الفضائية التي تبث آلاف البرامج على مدار

الساعة وتربط البشرية بعضها ببعض من خلال جهاز التلفزيون، لا زالت في بدايات تطورها كما يقول العالمون بالامور. نهايات هذا التطور مفتوحة، لا يدري أحد أين يمكن ان تصل، وأي نوع من التحولات الحياتية يمكن ان تحمل معها. فمن المعروف ان كل جيل من هذه التقنيات يكاد يصبح متقادما منذ لحظة نزوله إلى السوق. وليس من مبرر للافاضة في هذا المجال إنما يمكن القول إن هذه التقنية لاتمر بمراحل من التقدم بل هي تنمو على شكل طفرات قصيرة العمر. ويذهب تطورها... ليس فقط في اتجاه زيادة فاعليتها التقنية، بل كذلك بالانخفاض المستمر في كلفة أصولها وتشغيلها، مما يتيح المزيد من انتشارها، ويخرجها من النخبوية إلى العمومية.

تمثل الانترنت نموذجا جيدا لهذه الطفرات التقنية. فلسنوات خلت كان الوصول إليها نخبويا تماما. وها هي بصدد أن تعم على جميع مدارس الدول المتقدمة والعديد من الدول النامية. وإذا كان المشتركون الحاليون فيها لا يزيدون عن ١٠٠ مليون راهنا، فإنها مؤهلة ان تصبح مثل شبكات الكهرباء من حيث تغطيتها للحيز المكاني والوصول إلى كل بيت وكل مرفق (١). فأي تحولات في نوعية الحياة سيحملها هذا التطور التقني؟ أي فرص وأي تحديات؟ تلك مسألة حيوية علي جدول أعمال التنشئة.

يتخذ تطور تقنيات المعلومات والاتصال شكل التقدم الخطي الصاعد في قفزات، لا مجال فيها لعودة إلى الوراء، آخذا البشرية في مغامرة جديدة ومدشنا حضارة مختلفة نوعيا فهو إذن من الثوابت التي لا خلاف عليها والتي تشكل القاعدة التقنية للعولمة. الخلاف هو على محتواها وأوجه استخدامها (الشريف ١٩٩٨). هنا تبرز المشكلة. ذلك ان القدرة علي تطوير هذه التقينات وتشغيلها وصيانتها هي راهنا وفي المستقبل المنظور حكر على المراكز المالية الدولية الكبرى القادرة على دفع كلفتها الباهظة، والتي تجني منها الأرباح الهائلة. وهو ما يفتح مباشرة سجل اختلال التوازن ما بين الشمال الغني والجنوب الفقير، على صعيد فرص الاستفادة من هذه الثورة التقنية.

٢ـ ٢* عولمة الاقتصاد ورأس المال:

ذلك هو المكون الذي يشكل العصب الأساسي في العولمة تبعا لآراء الخبراء. فلقد استطاع النظام الرأسمالي أن يتحول بعد انتهاء الحرب الباردة إلى نظام عالمي تقوده امريكا (سالم، ١٩٩٨). ابتدأ الامر مع تعاظم القوة الاقتصادرية للشر كات متعددة الجنسيات. فهذه الشركات التي تعمل على نطاق الكون كله لايزيد عددها عن ١٠٠٠ شركة تتحكم بنصف الناتج العالمي. (عمر كامل، ١٩٩٨). بينما يذهب آخرون (عزت عبدالنبي. ١٩٩٨) إلى ان ٥٠٠ من هذه الشركات يقدر دخلها بنصف الناتج الاجمالي في العالم كله، منها حوالي ٤٧١ شركة في البلاد الصناعية.

---

(١) تعد شركة XEROX في وادي سلكون في كاليفورنيا مشروعا طموحا يهدف إلى ان تصبح نقاط شبكة الانترنت أشبه بمفاتيح المصابيح الكهربائية من حيث تواجدها في كل مكان، ومن حيث ربط الحيز المكاني وانشطته بشبكة اتصال تفاعلية متزايدة لا تترك شيئا او نشاطا خارجها.

انها تمثل السلطة التي تدير العولمة، بدون ان يكون لها هوية ظاهرية معلنة، أو ولاءات وطنية. والأهم من ذلك انها لا تتحمل أية مسئولية كما هو شأن السلطات الرسمية، ولا تخضع للمساءلة.

ويذهب عزمي بشارة (١٩٩٨) نفس المذهب حين يقول باكتمال بناء السوق الرأسمالي العالمي في انتصار الرأسمالية على ما عداها، وتوحيدها للسوق العالمية في مركز متطور وأطراف مرتبطه به. ولهذه السوق وكالاتها وايديولوجيتها التي تروجها. أما الوكالات فأهمها الجات، والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي (حجازي، ١٩٩٨) إضافة إلى مراكز الابحاث والتنظير الكبرى. وأما الايديولوجية أو الدستور الذي تبشر به فيتمثل بمجموعة من التعاليم: الخصخصة، حرية السوق والغاء الحواجز واجراءات الحماية، التنافسية المفتوحة، اعادة الهيكلة باتجاه إلغاء التقديمات التربوية والصحية والاجتماعية باعتبارها تحد من القدرة التنافسية، تحمل قدر معين من البطالة مما يسمح بالتنافس على مستوى عرض القوى العاملة، الحد من سلطة الدولة او دولة الحد الأدنى (كما تسميه تقارير الأمم المتحدة).

مع تزايد التبادل والانفتاح التجاري زادت الثروة البشرية بشكل غير مسبوق في التاريخ. ومعها زاد تراكم رأس المال بشكل غير معهود في مراكز كبرى. وهذا ما فتح المجال أمام ظهور السوق المالية التي مابرحت تتوسع وتتعاظم. تشير التقديرات الاكثر تواضعا إلى أن حجم هذه السوق المالية يزيد ١٠٠ مرة عن سوق التبادل الاقتصادي. وتتراوح الارقام التي تقدم في هذا الصدد م بين ١٠٠٠ مليار و٣٠٠٠ مليار دولار يوميا فيما يعرف باسم الاقتصاد السبر نطيقي CYBERECONOMY يتم تداولها في البورصات ومضارباتها، مما أطلق عليه اسم رأس المال الطيار أو الجوال. وهذه توظف في فرص ربح سريعة وعمليات جني ارباح من خلال الاستفادة من تقلبات الاسواق المالية العالمية، والمضاربات التي تتخذ أشكالا ضارية أحيانا، كما حدث مؤخرا في جنوب شرق آسيا.

عولمة الاقتصاد هذه عززتها ثنائية المعلوماتية - السوق المالية مما جعلها تصبح عصب الوجود العالمي كله (السياسي، والعسكري، والثقافي) (عبدالدايم، ١٩٩٧). والواقع ان التركز المالي العملاق هو الذي يسيطر على تقنية المعلومات باعتباره الوحيد القادر على دفع كلفة تطويرها وتشغيلها وصيانتها. ولقد أصبحت هذه التقنية (إنتاجا، وتوزيعا، وصيانة) تمثل الشطر الاكبر من الدخل القومي لبعض البلاد الصناعية المتقدمة التي تأتي امريكا على رأس قائمتها، إذ تتوجه نحو العمالة الرمزية.

كما ان رأس المال العملاق يسيطر راهنا على الاعلام الذي يمثل ثقافة الصورة الجديدة من خلال شراء القنوات الفضائية الكبرى، وتمويل برامج مسلسلاتها، وتوفير الارباح لها من خلال الاعلانات (حجازي، ٩٨). وهكذا يتكامل الاقتصادي مع التقني والثقافي في مراكز سيطرة واحدة. وإذا كانت تقنية المعلومات ومعها تقنيات الاعلام حتمية في تقدمها وانتشارها، فان اقتصاد السوق لا يتمتع بهذا التطور الخطي الصاعد، كما يظهره المشهد العالمي الراهن، وهو ما يفتح المجال أمام رؤى وخيارات مغايرة أو معدلة.

٢ ـ ٣* سوق العمل والعولمة:

يحتل سوق العمل أهمية خاصة حين البحث في التنشئة، مادام محورها الأساسي هو الاعداد للادوار المستقبلية التي يأتي العمل في صدارة قائمتها. وترتبط خصائص سوق العمل مباشرة بعولمة الاقتصاد واسواق المال والجات. وهناك قواسم مشتركة عالميا واخرى يجب التمييز فيها بين اوضاع البلدان المتقدمة تقنيا والنامية. وفي كل الحالات فمجال سوق العمل انفتح بدوره ولم يعد محليا، خصوصا بالنسبة للكفاءات، حيث العالم بأكمله هو سوقها تبعا للفرص المتاحة.

إلا أن التنافس يبقى السمة الابرز من حيث رخص العمالة من ناحية، وجودة أدائها من ناحية ثانية، فدولة الرعاية التي توفر الوظيفة المضمونة هي بصدد الدخول في الماضي. هناك تنافس حاد ما بين العمالة الوطنية والعمالة الوافدة على فرص محدودة. هذا التنافس النابع من آليات السوق يتضمن أخطار البطالة حتى للكفاءات. فالحفاظ على نسبة من هذه البطالة يعتبر ضروريا لخفض كلفة الانتاج بهدف زيادة القدرة التنافسية (جناحي، ١٩٩٨). وكذلك هي الحال في التقديمات الاجتماعية في مواقع العمل. ويتعدى الامر الافراد وصولا إلى المؤسسات الوطنية الصغيرة التي تجد ذاتها غير قادرة على منافسة المؤسسات الدولية في نفس قطاع أنشطتها. وهو ما يعطي العمالة طابعا دوليا بدوره. ويضاف إلى رخص العمالة، ارتفاع معايير جودة الأداء الناتجة بدورها عن التنافس على النوعية لتسويق الخدمات والمنتجات. فمع عولمة الاقتصاد وزوال الحماية الوطنية للانتاج والخدمات، تتصاعد حرب المعايير (توفلر، ١٩٩١) بين الدول المنتجة الاكثر تقدما. وليست الـ (ISSO ٩٠٠٠ وأخواتها سوى احد وجوهها. وهو ما يفرض انتقائية متزايدة على الكفاءة، ويطلق تنافسها واسعارها عالميا، مما يجعل دخول سوق العمل أكثر تحديا وصعوبة بما لا يقاس، عما كان مألوفا في عصر الحماية والرعاية.

ولابد من الاشارة إلى خصائص نظم العمل ذاتها في البلدان المتقدمة، مما يمكن ان يكون له مثيل في البلدان النامية في جانب أو آخر. الكتابات هنا عديدة (توفلر، ١٩٩١، زحلان، ١٩٩٨. عبدالرحمن آل خليفة، ١٩٩٨، MCGUIRE ١٩٩٨) وكلها تتوافق على ظهور تحولات كبرى في طبيعة حياة العمل ومتطلباتها وآثارها. فهناك مرونة كبيرة في أساليب الانتاج وسرعة متزايدة في تغيرها لمواكبة احتياجات السوق من ناحية، وبسبب تطور تقنيات المعلومات التي ستتحكم بتنظيم وادارة العمل من ناحية ثانية. وهناك من يذهب إلى ان هذه التقنيات ستؤدي إلى الاستغناء المتزايد عن العمالة البشرية والاكتفاء باعداد قليلة منها تقوم بدور الضبط والتوجيه. وهو ما يحتم تحويل العمالة البشرية إلى الانشطة الابداعية ذات المتطلبات عالية الكفاءة. وهناك تغييرات كبرى في الهياكل التنظيمة لادارة العمل حيث سينحسر الخط التنظيمي بعد ان أصبح بامكان الادارة ان تتصل مباشرة بالمنتجين بدون المرور بالمستويات الاشرافية الوسطى. كما ان الكل يمكن ان يتصل بالكل من خلال الحاسوب وقواعد المعلومات بدون المرور بالروتين الجامد للاقسام المختلفة. فتنظيم العمل يتوجه نحو مزيد من مرونة الهياكل وعموميتها. ويرافقه احتمال تدني البنى الوظيفية المستقرة التي تسمح بالتخطيط بعيد المدى للعمالة في موقع العمل.

ويقابل هذه الحالة المرونة الوظيفية ذاتها، من حيث اتساع مدى التوصيف الوظيفي كي يصبح فضفاضا، بمعنى ان الانسان المنتج يحتمل ان يكلف بمهام متنوعة تبعا لتغيرات السوق. ومع تزايد المركزية المصاحبة للمؤسسات الكبرى سيكون هناك تزايد في لا مركزية العمالة. وتبرز الحاجة إلى أناس متميزين من حيث الكفاءة وملتزمين بالمؤسسة التي يعملون فيها، بدون التزام مقابل بضمانات وظيفية مستقرة لهم: العامل يتعين ان يلتزم بعمله، ولكن المؤسسة لن تلتزم به بالضرورة. سيتزايد بشكل كبير عدد المتعاقدين لوقت محدود ولمهام محددة مع تصاعد الاستعانة بالموارد البشرية الخارجية OUT SOURCING. ستقوم الشركات العملاقة باستقطاب الكفاءات الشابة المميزة وتشغلها إلى أقصى طاقاتها ثم تتخلى عنها عند انتهاء المشروع. وبالتالي فستتزايد الاعمال القائمة على العمالة الحرة وتقل الوظائف الثابتة. وهو ما يحمل معه إمكانية عدم استمرارية وانتظام المداخيل، او تفاوتها من فترة إلى أخرى تبعا للفرص، مع ما يترتب عليه من ضغوطات نفسية كبيرة في ادارة الحياة وهكذا فعلى المرء ان يتدبر امور عيشه عوضاً عن الوظيفة المستقرة. كذلك سيتغير روتين العمل وتنظيم الحياة تبعا له. العمل سيكون في اي وقت مادام المرء مرتبطاً بالبريد الالكتروني وبقية وسائل الاتصال وقواعد المعلومات. وهو ما يرتب تحولات في انماط الحياة الاجتماعية والاسرية.

كل ما سبق سيفرض التدريب الدائم على من هم في سوق العمل، ومن هم خارجه سواء بسواء نظرا لسرعة تطور التقنيات وتحولات سوق العمل وفرصه. وتزايد المنافسة وتسارع إنجاز الاعمال، واتساع مجال تغطية المهام. وهكذا ستصبح المرونة FLEXIBILITY مفتاح اللعبة في سوق العمل، حيث يرى بعض الخبراء انه سيتعين في العقد القادم قضاء ٥٠ بالمئة من وقت العمل في متابعة المستجدات وتسارع الاحداث. ومادام العمل أصبح معولما فسيكون العامل في دوامة مستمرة.

وتمثل إحدى القضايا الكبرى على هذا الصعيد في التعارض ما بين عالم العمل المتسارع والمتحول وعالم الادارة الحكومية في رتابتها وبطئها وثباتها. ان سوق العمل بخصائصه يفرض تحديات غير مسبوقة على برامج تنشئة الاجيال الصاعدة في الكم والنوعية سواء بسواء، ليس فقط على مستوى المهارة المهنية، بل كذلك على مستوى الخصائص الشخصية القادرة على التكيف النشط مع هذه الحالة.

٢ ـ ٤* ثقافة العولمة :

يذهب البعض إلى ان العولمة تمتد إلى الثقافة فتعولها، كما هو شأن الاقتصاد وسوق العمالة. ونرى من جانبنا ان العولمة تصنع ثقافتها الخاصة بها التي تخدم اغراضها، طالما ان لكل حالة حضارية ثقافتها المميزة: فللزراعة ثقافتها، وللصناعة ثقافتها (المتمثلة بالعقلانية والتنوير والحرية والديموقراطية والنقد والتنظيم والتخطيط..). كذلك فإن لاقتصاد السوق بما هو أساس مشروع العولمة ثقافته التي تتمثل بالصورة التلفزيونية، التي جعلتها تقنية المعلومات والاتصالات قادرة على تغليف الكرة الارضية بقنواتها الفضائية، وما تبثه من برامج ملأت الكون صورا وشغلت الناس بها على مدار الساعة. ثقافة الصورة تضع العالم بين يدي المشاهدين من خلال ما يزيد عن ١.٥ مليار جهاز تلفزيون وآلاف المحطات ومئات آلاف ساعات البث (تبث امريكا سنويا

١٢٠ الف ساعة تلفزيون إلى اوروبا وحدها) (عبدالنبي، ١٨٨٧). لقد أصبح العالم قرية تلفزيونية، وليس مجرد قرية صغيرة.

التلفزيون يكيف حياة الناس ووجدانهم وعقولهم فيما اصبح يعرف «بادارة الادراك وصناعة الموافقة كما لم يفعل أي جهاز آخر في التاريخ من قبل اذ لم تعد الحقيقة هي ما يحدث في الواقع الحي، وانما هي في الصورة التي يقدمها التلفزيون عنها، بحيث تغلبت صورة الحقيقة التلفزيونية على اصل الحقيقة في الواقع لأول مرة في التاريخ (عبدالنبي، ١٩٩٨). ناهيك عن مزج الواقع الفعلي بالواقع الافتراضي بمقادير متفاوتة بفضل استخدام تقنية الحاسوب، مما يجعل الامر يفلت احيانا من إدراك اكثر الناس فطنة. ولهذا يطالب نفر من المفكرين بضرورة محو أبجدية الصورة (انظر فيليب كايو في مؤلف حجازي، ١٩٩٨). ويذهبون أبعد من ذلك إلى المناداة بضرورة ميثاق عالمي يحمي حقوق المشاهدين، على غرار ميثاق حقوق الانسان.

ويذهب الجابري المذهب ذاته حين يعرض كيف أن العولمة حولت الصراع من مجال تشكيل الوعي (خلال فترة صراع الايديولوجيات الكبرى) القائم على التحليل والنقد واتخاذ المواقف، إلى مجال تشكيل الادراك من خلال الصورة. فالصورة السمعية البصرية هي وسيلة السيطرة على الادراك وصولا إلى تسطيح الوعي والارتباط بما هو على السطح من صور ومشاهد ذات طابع إعلامي - اعلاني مستفز للانفعال، من خلال الشحن بمختلف الوان الاثارة (الجابري، نفس المصدر، ١٩٩٨). والغاية من ادارة الادراك هذه تتمثل في توجيه الخيال وتنميط الذوق، وقولبة السلوك وصولا إلى ترسيخ نظرة معينة إلى العالم. انها تنحو نحو عولمة التوجهات من خلال ربط الفرد بالفضاء الاعلامي بدلا من الجماعة والدولة والوطن والامة. ذلك ما يجري على صعيد تنميط الشباب كونيا من خلال القنوات الفضائية. ويتخذ الامر مستوى من الأهمية جعل من الثقافة الاستراتيجية الرابعة جنبا إلى جنب مع السياسة والامن والاقتصاد. هذا هو الدافع إلى المعركة الثقافية التي تقوم بين ضفتي الاطلسي، حيث تقود فرنسا عملية حماية اوروبا في وجه الاكتساح البرامجي التلفزيوني الامريكي. ولقد وصل الامر كما هو معروف إلى حد الاصرار على استثناء الثقافة الفضائية من اتفاقية الجات في الاسواق المفتوحة.

تخضع ثقافة الصورة لسيطرة وتوجيه الشركات العملاقة التي تقوم وراء العولمة الاقتصادية. ويتم ذلك، كما سبقت الاشارة إليه من خلال شراء أهم القنوات الفضائية، وتمويل برامجها ومسلسلاتها، وتوفير الارباح لها من خلال الاعلانات السخية.

ولقد أصبحت لهذه القنوات توجهات بدأت تعمم عالميا، حتى على القنوات الفضائية العربية. فهناك راهنا ما يقرب من ٣٣ محطة فضائية عربية رسمية أو تجارية. معظمها تنحو نفس منحى القنوات الفضائية التجارية الدولية في برامجها. هذه القنوات التجارية تروج لقيم التسلية والاثارة، والامتاع والنجومية وبيع الاحلام (من خلال الاعلانات)، والبورصة وأسواق الاسهم وجني الارباح والحظ والحظوة. حتى الرياضة تمت بزنستها وتحولت إلى نوع من دين جديد يملأ على المتفرجين دنياهم بدلا من قضايا المصير الكبرى. ويكفي في هذا الصدد تذكر بث مباريات المونديال التي حلت محل كل الاهتمامات وشواغل الحاضر (١).

---

(١) انظر من اجل تفصيل هذه القضايا كتابنا حصار الثقافة، الفصل الثاني، المشار إليه في قائمة المراجع.

بالطبع لقد جعلت ثقافة الصورة العالم موحدا كما لم يحدث من قبل في تاريخ البشرية، وهي إحدى الحتميات التقنية التي توفر للبشرية فرصا غير مسبوقة في الاعلام والتواصل والمشاركة الانسانية، والاحساس بكونية الانتماء، حيث يطلع المشاهد وعلى مدار الساعة على كل ما يجري من أحداث هامة على الساحة العالمية. إنما تكمن المشكلة في المحتوى وتوجهاته، فهو يمكن ان يحمل فرصا هائلة للثقافة والتعليم والصحة والانتماء، بقدر ما يحمل من اخطار التسطيح والالهاء. هذا ملف كبير في اولويات جدول اعمال التنشئة.

٣- قضايا العولمة من منظور نقدي:

العولمة حمالة اوجه تستعصي على اختزالها في نظرة احادية سواء على صعيد الاقتصاد والعمالة، ام على صعيد الثقافة والهوية. إن لها إيجابيات تحمل فرصا غير مسبوقة، كما ان لها في المقابل سلبيات تحمل اخطارا لا تقل ضخامة وتهديدا. كما ان الآراء قد انقسمت بصددها على الصعيد الفكري والعلمي ما بين حماس متفائل مندفع بدون أي تحفظ، ومعارضة شرسة في انتقاداتها. ولابد بالتالي ازاء تعدد الاوجه والآراء، من اتخاذ موقف يفسح المجال امام تحرك نشط وفاعل لاخذ الدور والمكانة والنصيب من الفرص، والاحتياط في الآن عينه من الاخطار.

ولابد بادئ ذي بدء من تجاوز التساؤل حول هل ندخل العولمة ام لا ندخلها؟ فنحن ضمنها سواء بشكل ناشط ام تابع. مؤثر ام متأثر. فالعولمة باعتبارها عملية حضارية كونية تستوعب الجميع. فمنهم من يخوض غمار عملياتها ويندرج في ديناميتها، ومنهم من يهمش ذاته أو يتهمش. ولكن الكل ضمنها حكما سواء كان موقعهم في الوسط أم على الاطراف. السؤال الوحيد الممكن هو كيف نكون في العولمة وأي موقع يمكن ان نصنع لانفسنا؟ ذلك ان ابعادها الحتمية ستشكل مستقبل كيفية الحياة على سطح الكوكب. كما انها تتضمن ابعادا أخرى احتمالية يمكن العمل على توجيهها بما يحفظ الحقوق ويخدم الفرص.

اما الحتمي في العولمة فهو التطور في تقنيات المعلومات والاعلام وما يشكلانه من مرحلة حضارية جديدة. فالفضاء المعلوماتي هو المحدد للانسان المستقبلي. كذلك فان الانفتاح العالمي الذي تحمله العولمة اصبحت حتمية اخرى. اذ لم يعد بالامكان التصرف من موقع العزلة لانها (اي العزلة) لن تؤدي فقط إلى الانعزال، بل إلى الانجراف وفقدان الفرص سواء على الصعيد الاقتصادي ام الاعلامي. كذلك فان صدارة قوة العلم اصبحت من الحتميات. ولابد لأي مجموعة تريد لها دورا من امتلاك الاقتدار المعرفي في ابعاده التقنية والعلمية العامة. ويجمع هذه الحتميات كلها حتمية المصير المشترك لكل من يعيش على كوكب الارض. وبالتالي حتمية الاعتماد المتبادل بصرف النظر عن وزن الدور ودرجة فاعليته: فكل شيء اصبح مرتبطا بكل شيء آخر. وليس ادل على ذلك من تقلبات اسواق المال التي تخضع لمبدأ «تأثير الدومينو» حيث ما يجري في مكان يكون له انعكاسات مباشرة او غير مباشرة على كل مكان آخر. اما الشراكة الانسانية فليس ادل عليها من مباريات الموندیال التي

نقلتها القنوات الفضائية وجعلت منها مهرجانا رياضيا كونيا بكل معنى الكلمة.

أما غير الحتمي الذي يظل قابلا لمختلف الاحتمالات فهو اقتصاد السوق، ومحتوى واستخدام تقنيات المعلومات والاعلام ومصير الثقافة وتوجهها، ومستقبل مشاريع الهيمنة الكونية والتنميط. فهذه كلها لا زالت غير مستقرة على حال نهائي، وذلك على عكس ماذهب إليه المتحمسون القائلون بنهاية التاريخ.

وما بين الحتمي والاحتمالي تحمل العولمة فرصا تشكل إيجابياتها، كما تتضمن اخطارا لا تقل أهمية عما يمثل سلبياتها.

أما أبرز الايجابيات فهي على التمثيل لا الحصر توفير موارد معلومات لا تنضب للبشرية، مما يزيد من قدرتها على السيطرة على مصيرها. الضغط على المحميات الوطنية وبروز الشفافية وتجاوز قيود الرقابات القمعية والمتحجرة، مما يتيح فرصا متزايدة لفضح العسف والتسلط والقهر. زيادة فرص التشارك والاقتسام المحرر للبشرية جمعاء من خلال بناء «الذكاء الجماعي» (حجازي، ١٩٩٨) وبروز نوع من الاخوة العالمية وممارسة الضغوط لحل مشكلات البشرية.

وهنا يلعب الاعلام الفضائي دورا حاسما بدأ يعطي ثماره من خلال تحول القضايا الوطنية والمحلية إلى قضايا عالمية. انفتاح الانسان علي الكون وتوسيع افق نظرته حيث اصبحنا بإزاء مرحلة جديدة من انسنة الانسان. تعاظم الاقتدار المعرفي وتوظيفه في حل معضلات البشرية. القضاء على الحماية والعزلة مما يضع الانسان والاوطان امام تحديات المنافسة التي ترفع من مستويات الجودة في الاداء وتدفع إلى القيام لمواجهة التحديات وتستنفر الامكانات. قواعد المعلومات وإمكانات استخدامها وإيصال الصوت من خلالها بواسطة انتشار الرسائل والنداءات على كل نقاط الشبكة، والانخراط في حوارات كونية حيث كل طرف يصبح مرسلا ومستقبلا.

أما الوجه الآخر للعولمة فهو سلبياتها واخطارها. ويتمثل أبرزها في انعدام التكافؤ في الفرص سواء في المعلومات والتقنيات أم في الحضور الاعلامي. فالاعلام الفضائي متحيز كما هو معروف لبلاد مراكز التحكم فيه. كما ان قواعد المعلومات ابعد ما تكون عن الانصاف في التوزيع والتغطية وفرص الاستفادة منها. ولا يعود ذلك إلى قلة امكانات الجنوب المادية والتقنية فحسب بل هو يطال ايضا محتوى قواعد المعلومات التي تركز على اهتمامات الشمال الغني في الاساس. وقد يكون من أبرز سلبيات عدم التكافؤ على هذا الصعيد احتكار المعرفة الخاصة بصناعة هذه التقنيات ومنعها عن الدول النامية، رغم كل ادعاءات الاسواق الحرة. كذلك من السلبيات على هذا المستوى انعدام تكافؤ فرص المنافسة ما بين التكتلات العملاقة والمؤسسات الناشئة في دول الجنوب، مما يجعل المنافسة ذاتها غير حاصلة أصلا، ويتحول الامر إلى مراكز وأطراف تابعة.

وتأتي اخطار التلوث على اختلاف الوانه، وتبذير موارد الكرة الارضية الناضبة جريا وراء تكديس الاموال، في صدارة الاخطار التي لن يفلت منها لا الاغنياء ولا الفقراء. فالخطر الداهم على هذا الصعيد يتمثل في عالمية الاسواق (الباحثة عن الارباح) بدون عالمية المسئولية عن المصير. حتى على صعيد فرص العمالة هناك غبن

يتمثل في المناداة بانفتاح اسواق الجنوب امام الشركات العملاقة بدون فتح حدود الشمال امام العمالة الوافدة من الجنوب. «افتحوا لنا أسواقكم ولكن لن نفتح حدودنا أمام عمالتكم». اما أخطار السوق المالية والمضاربات من اجل جني الارباح على حساب تخريب الاقتصادات الوطنية فلقد اصبحت مسألة راهنة، يضاف اليها الصفقات المالية غير المدروسة وانعدام الرقابة وتفشي المغامرة والفساد وانعدام الشفافية، مما يهدد راهنا بكارثة مالية عالمية لن تفعل سوى هدر مدخرات شعوب بأكملها، وجهودها خلال عقود طويلة من البناء. تفاقم مآزق البطالة وحرمان شعوب بأكملها من حقها في الاستفادة من نتائج جهودها، او ثرواتها الوطنية على شكل تقديمات اجتماعية بزعم زيادة قدرة السوق التنافسية. اخطار الإفراط في الاقتصاد الحر بدون ضوابط او رقابة مع تقليص دور الحكومات إلى الحد الادنى مما ادى إلى ما هو قائم حاليا من كوارث مالية، اصبح ابطال السوق المالية انفسهم ينادون بضرورة ضبطها وترشيدها من خلال رفع شعار «عولمة الرقابة المالية» في مقابل «عولمة السوق المالية» التي رفعت رايتها عاليا.

وفي مقابل تجاوز الكيانات الوطنية في عولمة الانفتاح، يبرز الوجه الآخر النقيض للعولمة على شكل انتشار «حروب الهويات» وما يرافقها من مجازر وتصفيات عرقية واثنية وطائفية، وما تحمله من دمار للذات والآخر. يضاف إليها العصبيات والتعصب والتطرف على اختلاف الوانها في ردة انغلاقية نحو ماض اسطوري. ويصاحبهما تراكم الاحباط (الحرمان من الفرص، تزايد البطالة) وما يولده من حالات عنف تهدد الامن الاجتماعي، وفيض اخبار العنف في المساحة الاعلامية المرئية الباحثة عن الاثارة واللاهثة وراء اخبار الكوارث، مما يهدد بأن يصبح العنف ظاهرة مبتذلة تغري بالمرور إلي الفعل في حالة بينية بين الحلم واليقظة. ويضاف اليها استراتيجيات تسطيح الوعي وادارة الظهر للاهتمام بقضايا المصير، مما تحفل به القنوات الفضائية التجارية المروجة لمتع اللحظة الراهنة وبيع الاحلام. وذلك في الوقت الذي تحتاج فيه تحديات الكيان والمصير لأعلى درجات التفكر والتبصر والالتزام.

هذه الايجابيات والفرص، كما السلبيات والأخطار، يتعين ان تدرج على جدول اعمال برامج التنشئة كي توفر مقومات الاقتدار في التعامل معها إيجابا وسلبا. هناك ملفان يثيران أشد درجات الجدل وأغزره حول العولمة هما اقتصاد السوق، والثقافة والهوية، مما يتعين وقفة سريعة عند كل منهما.

قام حماس كبير للعولمة من قبل التكنوقراط في قطاعات المال والاعمال والاقتصاد المفتوح للضغط باتجاه تعاليم صندوق النقد، والجات، باعتباره يشكل سبيل الدخول إلى المستقبل والانخراط في روح العصر والانفتاح على الكون. وقامت ورشة محمومة في مختلف البلدان للانخراط في هذا التوجه الذي يبدو انه يوحد الكون على صعيد المال والاعمال. واعتبر كل توجه مخالف نوعاً من تخلف العقلية وفقدان الفرص. وهو ما ادى إلى تنقية الكثير من الاقتصادات من اثقال البيروقراطية والحماية وتدني الفاعلية.

الا انه لم يكتمل عقد من الزمان على هذه الورشة المحمومة التي لم تترك مكانا سوى للسوق المالية وعملياتها والتنافس المفتوح، حتى بدأت المآزق تتجمع والازمات تتفجر هنا وهناك على شكل موجات بطالة وتعويم عملات

وفقدان مكتسبات، وآثار تهدد الامن الاجتماعي. وبدأت الاحتجاجات الشعبية والتظاهرات تملأ مساحة متزايدة على الشاشات الفضائية. وتعالت أصوات تنبه إلى أخطار الانخراط في اقتصاد السوق بدون ضوابط وآثاره المجحفة. وشاركت فيها اصوات دولية على أعلى مستوى (كوفي عنان، ١٩٩٨) اضافة إلى تيار متزايد من المفكرين. ومع الانتكاسات المالية في جنوب شرق آسيا بدأت تظهر تسميات «الازمة المالية الكوكبية» GLOBAL FINANCIAL CRISIS التي اخذت تهدد اقتصادات اصحاب العولمة انفسهم وصولا إلى امريكا. وبدأنا نشهد خلال الفترة الاخيرة تولي حكومات اشتراكية وشبه اشتراكية مقاليد السلطة في اوروبا بعد الانجراف الحاد في العولمة واقتصادها. وتكاثرت ندوات خبراء الاسواق المالية تحلل اسباب هذه الازمة العالمية وتنادي بـ «بادارة مالية كوكبية» و«رقابة كوكبية على الاسواق». حتى صندوق النقد الدولي ذاته بدأ يغير استراتيجيته ويعترف بخطأ فرض «الوصفة الوحيدة» على اقتصاديات العالم قاطبة. وعاد إلى دعوة الحكومات للقيام بدورها في الرقابة على اسواق المال وعملياتها، وضبط المضاربات والتسليفات المتهورة وغير المضمونة، والتواطؤات بين البنوك والمستثمرين والاجهزة الرقابية، اضافة إلى الفساد. واخذ يدعو من جديد إلى الشفافية وعلاج سوء الادارة المالية التي تتلاعب بالمدخرات الوطنية. كما اخذ يعترف بضرورات السياسات المالية المعتدلة والمتدرجة التي تضمن الآمن الاجتماعي الذي يحفظ بدوره امن الاسواق ورأس المال، ويحافظ على ديمومة مصالحهما.

وتوافق المتحمسون السابقون، او نسبة هامة منهم على الاقل، على ضرورة اخذ ظروف مختلف البلدان بعين الاعتبار حين تطبيق العولمة على اقتصاداتها. كما قفزوا إلى الصفوف الامامية في المطالبة بوضع الضوابط امام تهور سوق المال وفلتاته. وكان من اللازم ان تصل الاخطار اليهم كي ينهضوا إلى المطالبة بتصحيح المسار. بينما كانوا يتعاملون بإزدراء مع الدعوات ذاتها التي كانت تصدر عن المفكرين لسنين خلت.

وهكذا بدأ يطل ما يسمى «الطريق الثالث» برأسه. ويقصد به ذلك الخط المتوازن ما بين فلتان السوق المالية ودولة الرعاية.

واذا كان هناك من استنتاج يهمنا في هذا المقام فيما يخص خيارات التنشئة، فهو ان الابعاد المالية والثقافية والسياسية في العولمة ليست حتمية، بل هي احتمالية. وبالتالي فالخيارات لا يجوز ان تأتي انقيادية لما يبدو انه من المسلمات، وليست هي كذلك في الاصل. هنا تبرز الحاجة للتبصر والرؤى بعيدة المدى.

اما الملف الثقافي فهو الذي اثار اكبر قدر من الكتابات والجدل والمناظرات ولا يزال، خصوصا في عالمنا العربي. فلقد ارتفعت اصوات عالية تندد بالهيمنة الثقافية وتهديد الهوية التي تحملها العولمة. حتى ان هذه بدت لهذا الفريق وكأنها مجرد مشروع هيمنة امبريالية توسعية جديدة تقودها امريكا لحسابها، محاولة فرض نموذجها كونيا. الاسماء والاقلام العربية المنخرطة في هذا الرفض الهجومي اكثر من ان تحصى، حتى لتبدو المسألة الثقافية الشغل الشاغل للمفكرين. وتتردد تعابير من مثل تذويب الثقافات الوطنية وتهديد الهوية، والغزو الثقافي الاستعماري الجديد، وتجيير العالم لمراكز الهيمنة، وسلخ الانسان عن مواطنيته وانتمائه لإتباعه

بمرجعية عالمية لا تحمل له سوى الضياع، والمشروع الاخطبوطي للعولمة الامريكية، نزعة العولمة الثقافية الامريكية للفتح والسيطرة (معتوق، ١٩٩٨). والعمل على تعميم نمط حضاري على العالم اجمع، وافراغ الهويات وربط الناس باللاوطن (الجابري، ١٩٩٨). والتسيب القيمي، وخطر الايدز القيمي الوطني من خلال زحف نظام العولمة القيمي (بلقزيز، ١٩٩٨)، وتسليع الثقافة الخ...

إلا ان هذا الشطط في الحرب على العولمة الثقافية بدأ يجد ما يوازنه، ويتساءل حول مصداقية. قائمة الأسماء هنا تتزايد (باقر النجار، هاني الحوراني. عبدالباسط عبدالمعطي، جلال امين، حازم البيلاوي، علي حرب وسواهم كثيرون) طارحة اراء اكثر نقدية وتمحيصا، ومطالبة بمواقف اكثر ايجابية ونشاطا وانفتاحا.

ويتلخص الموقف العام هنا في ان العولمة قد تكون حافزا للثقافة الوطنية كي تجدد ذاتها من خلال مواجهة التحدي. كما قد تكون فرصة لاعادة اكتشاف الهوية الوطنية والقومية وصولا إلي تحفيز الطاقات وتعبئة الارادات والامكانات. وقد نكون بصدد نظام قديم ينهار وآخر جديد لم يتشكل بعد، مما يدفع إلى هذه المواقف التشنجية. كما ان ثقافة العولمة لم تقض في الواقع على الثقافات التقليدية، بل ان هذه اخذت تستوعبها وتتعايش معها (باقر النجار، ١٩٩٨)، وهو ما يدعو إلى مواقف تتجاوز كلاً من الحماس والريبة في آن معا. ثم انه ليس من المصلحة التعامل مع الثقافة الوطنية وكأنها كيان ضمني مهدد بالتهديم. فثقافة جامدة لا تستطيع التواصل والتفاعل، ولا توفر زادا للانفتاح والاثراء المتبادل لا خير فيها ولا لزوم لها، بل انها تشكل خطرا على اصحابها (البيلاوي، ١٩٩٨). بدلاً من التصلب الدفاعي غير المجدي يتعين طرح السؤال حول ماذا اعددنا وماذا قدمنا (النجار، ١٩٩٨)؟ السؤال هو كيف نطور انفسنا وثقافتنا كي نتفاعل مع الشراكة العالمية، كيف نطلق قوانا الحية، ونعيد النظر في آليات اشتغالنا الفكرية على قضايانا الثقافية (علي حرب، ١٩٩٨) وصولا إلى الاسهام النشط في الثقافة العالمية. باعتباره الجواب الوحيد الممكن (تركي الحمد، ١٩٩٨). الملف الثقافي في عصر العولمة يقع في صلب مهام التنشئة المستقبلية.

٤- اعتبارات منهجية في التعامل مع العولمة:

تتطلب العولمة في مكوناتها وقضاياها مقاربات منهجية متلائمة مع خصائصها، فهي ظاهرة معقدة تتفاعل تمكوناتها وتتبادل التأثير والتعزيز. معها يصبح الكون واحدا من حيث علاقة كل شيء بكل شيء آخر. وليس ادل على ذلك من الازمة المالية العالمية الرهنة التي تسير تبعا لمبدأ «تأثير الدمينو» حيث المأزق في مكان ينعكس في تداعيات متتابعة ومعقدة في آليات فعلها في كل مكان، سائرا في اتجاه التفاقم او اللجم. ومن هنا بروز الدعوة في مقابل عولمة الازمة إلى عولمة النظم الرقابية.

تفرض العولمة بالتالي على هذا المستوى تجاوز النظرات الاحادية في المقاربة وتجاوز النماذج الخطية في البحث والمعالجة. فنحن مع العولمة في خضم نظم التعقيد وعلم التعقيد الذي طالما تم توسله في التعامل مع الظواهر المناخية، والاحوال الايكولوجية للكوكب الذي نعيش عليه. وهو ما يفرض مباشرة تجاوز الممارسات

العلمية المعزولة لمختلف العلوم الانسانية. فالظواهر التي نحن بصددها هي محصلة لتفاعل الاقتصادي مع التقني والمعلوماتي والسياسي والاعلامي والبيئي والاجتماعي والنفسي. ولذلك فلابد في بحث قضايا العولمة انطلاقا من تكامل العلوم الانسانية في مقاربة موحدة، وبدراسات بينية شمولية. فطالما ان القضايا ليست وحيدة الجانب، كذلك يجب ان يكون منهج المقاربة واستراتيجيات التعامل.

ويزداد الامر تعقيدا مع الطابع المتفاوت في طبيعته ومقداره ما بين الجوانب الصاعدة في تقدمها (الابعاد التقنية) والجوانب الاحتمالية القابلة لاشكال من التحول والتعديل والتكييف.

ويندرج ذلك كله فيما يطلق عليه تقرير نادي روما (١٩٩٢) تسمية الاشكاليات والحلوليات. فالظواهر ليست مشكلات بسيطة بل هي اشكاليات تتضمن مشكلات مركبة متفاعلة ومتحولة. وكذلك الحلول يتعين ان تكون مركبة بدورها من حيث العمل بشكل متأن ومتساوق ومتكامل من خلال استراتيجيات. تدخل متعددة ومتكاملة في فعلها وتأثيرها.

يقودنا هذا المنظور إلى بحث ضرورة تجاوز المواقف الاحادية من العولمة سواء منها تلك المفرطة في حماسها، او المغالية في تشكيكها. فكلا الموقفين عاجز عن الفعل المؤثر حيث الانجراف والتهميش. غير المتبصر في العولمة مدعاة للكثير من المخاطرة، كما ان الرفض يحمل التهديد بالعزل والتهميش. فمادامت العولمة حمالة اوجة، يتعين في مقاربتنا لقضاياها الالتزام بالرؤى المتمايزة التي ترى مختلف تلوينات ودرجات الايجاب والسلب، والمع والضد، والفرص والاخطار، كما العمومية والخصوصية. فليس صحيحا البتة ان العولمة كاسحة ساحقة ماحقة للكيانات الوطنية سياسيا وثقافيا وحتى اقتصاديا. هناك مواضع تأثير متفاوتة. وهناك ردود فعل متباينة، ودرجات من التأثر والمقاومة والتكيف والاستيعاب، والتلاؤم والتعديل. الافراط في الرؤى الاحادية (اسود/ابيض) لا يشكل معينا لنا في الفهم وتدبر وسائل التعامل.

ولابد على هذا الصعيد من اخذ تفاعل العولمة مع الخصوصيات الاقليمية والوطنية. فليس هناك حالة واحدة وحيدة لتجسد العولمة وفعلها. كما انه من الخطأ المنهجي الكلام على انتقال بسيط وكلي من حال إلى حال (من الخصوصية الثقافية مثلا إلى ثقافة العولمة). حتى الحديث عن مراحل انتقالية قد لا يكون دقيقا بما يكفي، من مثل القول بحالات بينية مابين الخصوصية والعولمة. فليس هناك في حياة المجتمعات تحول بسيط من حالة إلى اخرى، ولو مرت بمراحل انتقالية. الاقرب إلى الواقع هو منظور النظام المتفاوت في انفتاحه او انغلاقة والذي يمر بعملية دائمة من إعادة التشكل، يستعيد به توازنا مفقودا بفعل تدخل عوامل خارجية مؤثرة او ديناميات داخلية فاعلة. وقد يكون هذا التشكل في اتجاه النماء فيتعزز النظام وتزداد حيويته، او في اتجاه التصلب والانكفاء، وفقدان الدينامية الحيوية، او حتى في اتجاه التراجع والتقهقر.

يقتضي هذا المنظور التعامل مع العولمة بذهن مفتوح دينامي جدلي ومقاربة نشطة، وصولا إلى قراءتها قراءة فعالة تتيح اتخاذ مواقف مبنية على دراسة وتحليل وفهم وتشخيص (علي حرب، ١٩٩٨). فكما انه لا يجوز التسليم الاعمى للعولمة، كذلك فانه ليس من المصلحة رفضها انطلاقا من الأطر الذهنية المسبقة والمغلقة على كل مرونة جدلية. علينا ان نغير علاقتنا بافكارنا كي نغير علاقتنا بواقعنا وصولا إلى الموقف الفاعل القادر وحده على صنع المكانة، واخذ الفرص. فكما يقول حرب (نفس المصدر، ١٩٩٨) «لالعولمة حدث يتوقف اثره على كيفية التفاعل معه». تلك هي احدى أهم التحديات التي تطرح على التنشئة المستقبلية.

ثالثا: التنشئة المستقبلية والعولمة:

التنشئة هي تلك العملية الكلية التي يمر بها الكيان البيولوجي للفرد كي يدخل في المجتمع وثقافته، ويصبح عضوا كامل الوظائف والادوار. انها عملية تشكيل Shaping لخصائصه وامكاناته وطاقاته بحيث يتاح له الاندماج العضوي والوظيفي في المجتمع الذي ينتمي اليه، وهي بذلك تستوعب التعليم والتدريب وتتجاوزهما وصولا إلى تمثل نظرة إلى الذات والكون وافق مشترك يوفر مقومات العضوية الاجتماعية بمعناها الواسع، والتأهيل للتبادلات الدينامية مع المحيط الحيوي والاجتماعي بمايضمن القيام بالوظائف والادوار.

التنشئة عملية دينامية بالتالي تتخذ طابع الديمومة والصيرورة. فليس هناك تنشئة نهائية ومستقرة الا في المجتمعات الصغيرة المعزولة الغارقة في النمطية والتقليد. وهي من هذا المنظور عملية مركبة تمثل محصلة عوامل الثبات والتحول في السياق الاجتماعي الذي تتم فيه.

التنشئة عملية ميسورة ومحددة الملامح والمقومات والإجراءات في المجتمعات التقليدية، تتولاها مجموعة من المؤسسات والوكالات المحددة الادوار والوظائف، اما في عصر انفجار الانفتاح الذي يعرف اقصى حالاته الراهنة في العولمة فان التنشئة دخلت في عملية متزايدة التشعب والتعقيد، حيث يتعاظم دور القوي والمؤثرات غير المقننة (من مثل الاعلام الفضائي وانفجار كثافة التفاعلات الاجتماعية على اختلافها، واخصها خليجيا العمالة الوافدة وما تحمله من مؤثرات ثقافية، وما تقوم به من ادوار متزايدة في مقدارها). ولقد اصبح تأثير القوى غير المقننة يشكل ملفات ساخنة راهنا ليس فقط خليجيا بل عالميا كذلك (١).

حتى اكثر المجتمعات رسوخا اخذت تتوجس من ذوبان الهوية والانتماء وافلات زمام السيطرة والتوجه في عمليات التنشئة. من هنا تبدو صعوبة المهمة، التي تتضاعف بسبب التحولات التي تمر بها العولمة بدورها سواء في ابعادها التقنية الحتمية، ام في مقوماتها الاحتمالية.

الا انه لابد من خطوة سريعة إلى الوراء وصولا إلى تحديد المحاور الهيكلية للتنشئة التي يتعين التركيز عليها، كي يمكن الاحتفاظ بمقدار من وضوح الرؤية يتيح ادارة عملية التنشئة ضمن حدود معقولة من التوجيه الذي يحفظ الكيان والفرص. تتلخص التنشئة على هذا المستوى في محورين متكاملين هما الهوية والانتماء من جانب، والاعداد للادوار المستقبلية من جانب آخر. وكل مايتبقى من قضايا يمكن ان يندرج بصيغة او اخرى ضمن احدهما. وانطلاقا من النظر فيهما يمكن استخلاص التوجهات والاهداف والعمليات للتعامل مع العولمة. ذلك ان هناك في اي تنشئة هامشا من الخصوصية والذاتية الذي تم خارج عملية التشكيل الاساسية بالضرورة، والا أصبح الناس في اي جماعة انسانية نسخاً طبق الاصل ينتفي معها التفرد الضروري للتنوع.

---

(١) يتحدث علماء النفس الاجتماعي الاميركان في هذا الصدد عن تحول المجتمع الأميركي من دور «الإناء الصاهر Melting pot» للتنوعات الثقافية الوافدة عليه إلى حالة «وعاء السلطة SALAD BOWL» التي تعني الخليط المتنوع والمتواجد معا من الثقافات.

الا ان الاعتبارات المنهجية التي وردت بصدد العولمة في هذه الدراسة تطرح تحديا وتتطلب خيارات اساسية على صعيد التنشئة وتوجهاتها. كانت المسألة لتكون سهلة لو ان المطلوب القيام بعملية تشكيل تكيف مع العولمة في بعديها التقني والايديولوجي (مشروع التنميط الكوني). كل ما يتعين عمله عندها هو اعداد الانسان العالمي المنخرط في اقتصاد السوق التنافسي والمتمثل لقيمه ونظرته إلى الوجود. ولكن حيث ان العولمة ليست حتمية كلها كما رأينا، فلابد من تنويع الخيارات. وحيث ان العولمة كما انتشرت، او قامت محاولة لفرضها، خلال العقد الاخير تتضمن اخطارا كبرى اضافة إلى فرصها، فلابد اذا من تو جهات تذهب في اتجاه الجهود التغييرية لمشروع التنميط وفلتان اقتصاد السوق. بكلمة اخرى لابد من موازنة توجهات العولمة على هذا المستوى بخيارات التنمية البشرية المستدامة التي اخذت تطرح بشكل متزايد كمخرج وعلاج لمأزق اقتصاد السوق. والواقع ان هذه التنمية المستدامة ليست تصحيحية فقط، بل هي خيار مستقبلي اساسي (على صعيد البيئة، والفرص، والامن الاجتماعي) لبناء نوعية حياة قابلة للاستمرار، ولمصلحة الانسان باعتباره هدف كل تنمية، وليس مجرد اداة لها. التنشئة المستقبلية في عصر العولمة مدعوة اذا إلى خيارات تتجاوز الانسياق التسليمي لها، في نفس الوقت الذي تستفيد فيه من ايجابياتها وتعاظم فرصها.

كذلك فان العولمة كما يتم تمثلها. ويعاد انتاجها على الصعد الوطنية - الثقافية هي عولمات (كما اشرنا سابقا)، مما يحتم النظر مليا في الثوابت الحضارية العربية الاسلامية وتفعيلها للقيام بدورها الناشط في العولمة والتنمية البشرية المستدامة من ناحية، وتكييف الابعاد الاحتمالية المتحولة من العولمة كي تثري من هذه الثوابت الفاعلة، مما يشكل أسهامنا العالمي الاصيل. تبدو مهمة التنشئة في عصر العولمة، هينة لاول وهلة. الا ان الانخراط في الموضوع سرعان ما يظهر مدى تعقدها واشكالياتها، نظرا لتعقد الموضوع ذاته وانفتاحه على مختلف الاحتمالات. الا انه بالامكان القيام بمحاولة تقدم ملامح ورؤى قابلة للتمحيص والتعديل والاثراء. ذلك ما تطمح اليه هذه الدراسة نتحدث تباعا عن الادوار المستقبلية، وعن الهوية والانتماء. تتمثل شروط القيام بالادوار المستقبلية في بناء القدرة والتمكين. اما شروط الهوية والانتماء فتتمثل في بناء الحصانة الثقافية الوطنية.

١- الأدوار المستقبلية: العمل وعالمه:

تقتضي متطلبات عالم العمل، كما سبق ان عرضنا لملامحها، الخروج من وضعية الحماية والاتكالية وتلقي الخطوط من الخدمات التي كانت توفرها دولة الرعاية. عالم العمل في عصر العولمة هو اساسا عالم الاقوياء على كل الصعد النفسية والذهنية والمعرفية والمهنية. التنافس المفتوح وتحولات اسواق العمل وفرصه ومتطلباته لن تترك مجالا لضعف او اتكالية او رداءة. الفرص المتاحة ستكون لمن يمتلكون الاقتدار على الانجاز المميز

والمرونة التكيفية، ويبذلون الجهد المطلوب لاعادة التأهيل المستمر، ويتحملون الضغوط المتزايدة. هذه وحدها تشكل جواز المرور إلى احتلال المناصب وأخذ النصيب من الفرص. اننا نكاد نكون بصدد حالة من الانتقائية الطبيعية في اشد صورها. ولابد من وقفة سريعة عند هذه العناصر.

١ـ ١* الاقتدار المعرفي:

يدخل الاقتدار المعرفي في مجال الحتميات التي لا عودة عنها نظرا لارتباطه بالمكونات التقنية ذات النمو المتسارع. انه سيكون مفتاح الولوج إلى المستقبل. تقنيات المعلومات الذكية بحاجة إلى اناس متزايدي القدرة المعرفية وصولا إلى القدرة الابداعية التي وحدها تستطيع السيطرة على هذه التقنيات وتوجيهها. ومادامت المعرفة تراكمية انفجارية، كذلك فان الاقتدار المعرفي لابد ان يكون بالضرورة متنامياًعلى الدوام، وصولا إلى التمكن والسيطرة العلمية. فلقد ولى زمان المعارف الناجزة، او المعرفة التي تقف عند حدود الامتحان والشهادة بما هما جواز المرور إلى الوظيفة التي توفر الضمانات المستقبلية المستقرة. مع حرب المعايير يتصعد التنافس المعرفي، والتجاوز المعرفي وصولا إلى التميز الذي وحده يستطيع الصمود في سوق العمل. والاقتدار كما التميز يعني فيما يعنيه الانتقال من مرحلة تشغيل التقنية واستهلاكها، إلى مرحلة استيعاب منطقها وبناها وصولا إلى الاسهام في انتاجها وتطويرها. وهو ما يقتضي تنمية المهارات العقلية العليا مطبقة على اساليب العمل وآلياته. قديما كان يقال ان الانسان هو ما يفعله، اما في عصر حرب معايير الجودة فلقد اصبح الانسان يعرف بتميز بما ينجزه.

١ـ ٢* ثقافة الإنجاز:

يندرج مشروع بناء الاقتدار المعرفي ضمن اطار اوسع منه يشكل الاساس القاعدي للتنشئة على صعيد العمل والعمالة: انه بناء ثقافة الانجاز التي هي على النقيض تماما من ثقافة الاستهلاك التي تتصاعد الحملة عليها (تقرير التنمية البشرية، ١٩٩٨). انها تجعل من الاداء المهني المتميز المرجع الاساسي في تعريف الهوية الشخصية، باعتبارها هوية مهنية منتجة في المقام الاول، وليست حسبا او نسبا. كما تجعل من الانجاز معيار القيمة الذاتية والمجتمعية على حد سواء. فالتميز في الاداء هو صانع القيمة، ومحدد المكانة، بل ورافعها إلى مراتبها العليا. انها قوة الجدارة POWER OF MERIT التي تصنع من حيث تعريفها ذاته، ولا تعطى هبة، او تنال حظا او حظوة.

لقد بذلت المجتمعات المتقدمة جهودا كبيرة لتحويل معيار القيمة من المكانة والحظوة، إلى التمهين والتميز

في الانجاز. حتى اصبح الشرف المهني هو المرجع في تقدير انسان تلك المجتمعات لقيمته وحكمه على سلوكه. وحين يقال عن عمل ما «انه حقا انجاز مهني متميز يمثل ذلك اعلى مراتب تحقيق الذات. تلك هي احدى التحولات الثقافية الكبرى التي انجزتها المجتمعات المتقدمة في عمليات التنشئة وهو ما جعل نهضتها ممكنة وساعدها على احتلال مواقع ريادية. لقد اصبحت ثقافة الانجاز في تلك المجتمعات تشكل «النظرة إلى العالم» WORLDVIEW التي تحدد التوجه والمعيار في التنشئة كما في التعليم والتدريب. حين يشب الطفل في تلك المجتمعات لا يرى لذاته من مفهوم سوى مفهوم الانسان المنجز. وحين يتطلع إلى مكانة، لا يرى سبيلا اليها سوى جدارة الاداء.

لم تقم نهضة في امة، عبر مختلف مراحل التاريخ، الا وكانت ثقافة الانجاز هي اطارها المرجعي ماديا وعلميا وتقنيا، او فكريا وروحيا. المستقبل في متطلباته المتزايدة من الاقتدار المعرفي يكرس بشكل لا رجعة فيه ثقافة الانجاز المتميز، طالما ان المعرفة تحصل، والمهارة تبنى: فلا هما يوهبان، او يمنحان، ولا هما ينزلان حظا من السماء. ذلك هو المسار الحرج في عصر العولمة والتنمية المستدامة (سواء بسواء) والذي يحكم كل ما عداه من مسارات، مشكلا المعبر الوحيد للشراكة العالمية. من هنا فان آفاق المستقبل تضغط بشكل غير مسبوق لادراج بناء ثقافة الانجاز في اولويات برنامج التنشئة المستقبلية. وكم هو جميل ان هذه الحالة بالذات تعيد صلتنا بحضارتنا العربية الاسلامية اكثر من اي امر آخر. فليس هناك من دين يحض على العمل واتقانه، جاعلا منه المعيار في الموازنة بين الناس ورافعا اياه إلى مصاف الجهاد الاكبر بقدر ما تحفل به تعاليم الدين الاسلامي الحنيف. وليس هناك من حضارة قامت على الانجاز المنفتح انسانيا بقدر هذه الحضارة العربية الاسلامية. ثقافة الانجاز بقدر ما هي شرط مستقبلي حاكم تعيد صلتنا بجوهر اصالتنا بشكل غير مسبوق.

١ـ٣* الحصانة النفسية :

تشكل الحصانة النفسية ومتانة الشخصية الركن الثالث المكمل لمتطلبات ولوج سوق العمل. وهنا يطرح برنامج الصحة النفسية بكامل ابعاده العلاجية والوقائية والنمائية على برنامج التنشئة المستقبلية. ان تحولات سوق العمل التي تمت الاشارة اليها اعلاه ستمثل ضغوطا متزايدة على العاملين وعلى مستويات عدة في آن معا: هناك التنافس على الجودة، والتحول في المهام، والجري وراء متابعة المستجدات، وانعدام الضمانات الوظيفية والمداخيل المستقرة، وكذلك انحسار برمجة الحياة اليومية ما بين فترات عمل، وفترات راحة وواجبات اسرية. ثم هناك تزايد العزلة الانسانية والتفاعل وجها لوجه مع تزايد دخول تقنية المعلومات إلى العمل، وما تحمله من «فراغ وجودي» (MCGUIRE. 1998) . كل هذه المتغيرات تمثل ضغوطا غير مسبوقة على حياة العاملين، وهو ما يتطلب تعبئة نفسية عالية وتهيؤا مستمرا، ويفرض حالات متفاوتة من الاجهاد والاستنزاف النفسي. ويتطلب بالتالي درجة عالية من المناعة النفسية، والمرونة والقدرة على التكيف، وايجاد الحلول للمشكلات المتجددة، والتعامل مع المواقف الطارئة.

ان سياقات العمل في تسارع انفتاح الاسواق وعولمتها لن يوفر الامن والامان والتوازن للعناصر البشرية التي لا تتمتع بقدر عال من المناعة النفسية، تلك التي تحتفظ بتوازنها في اطر الحياة التقليدية التي توفر مستوى مريحا من الضمان والامان. هذه العناصر قد تعجز عن البقاء في ساحة المنافسة، ليس بالضرورة بسبب قصور في قدراتها المهنية والمعرفية بل نتيجة لتوازنها النفسي الذي لا يتمتع بالصلابة الكافية. لا تقوم العولمة وسوق عملها على القوة والنخبوية في مجال الاقتدار المعرفي فقط، بل كذلك على القوة والنخبوية في مجال متانة التكوين النفسي. على ان الامر لا يقتصر على هذا البعد المتمثل في الضغوطات التي تحتاج إلى قدرة على التكيف والتعامل والصمود، بل يتجاوزه إلى المتطلبات الايجابية الفاعلة والمبادرة والريادية. النجاح المهني في عصر العولمة يتطلب القدرة على التوظيف الكامل للطاقات الذهنية والمعرفية. كما يتطلب القدرة على الانفتاح والتفاعل الايجابي على عوالم ثقافية متنوعة لدرجة التباين، والقدرة على المواءمة بينها. وهو يتطلب درجة من المبادرة والقدرة على تجاوز الروتين والمألوف في اساليب الممارسة والتعامل وصولا إلى الرؤى التجديدية والريادية. ويضاف إلى ذلك كله حالة من الانسجام في الرؤية والتوجه والتصرف تتيح الدرجة المطلوبة من الفاعلية والحزم في اتخاذ القرار او مواجهة المواقف. ويتبعها ضرورة مستوى عال من الاستقلالية والاعتماد على الامكانات الذاتية. كل هذه المتطلبات الضرورية للتعامل الفعال مع حياة العمل من ناحية والقدرة على ادارة الذات في الحياة العامة من ناحية ثانية تشكل مقومات الدرجات المتقدمة من الصحة النفسية النمائية. حيث لا يكفي توفر قدرة مقبولة على مقاومة الضغوطات، بل لابد من قدرة عالية على صناعة المكانة الذاتية. من هنا تأتي الأهمية الحيوية مستقبليا لبرامج الصحة النفسية العلاجية والوقائية والنمائية في عمليات التنشئة. وهي برامج تبدأ مع الحمل وسنوات الحياة الاولى. حيث اثبتت الدراسات العديدة مؤخرا مدى أهمية هذه الفترة العمرية في وضع اسس المناعة الشخصية والوفاق مع الذات والثقة بالنفس، ونمو الطاقات وصولا إلى حالة الانفتاح الايجابي على الدنيا والناس. وتستمر بعدها خلال سنوات الدراسة والعمل وإن بأساليب مختلفة تبعا لخصائص كل مرحلة حياتية.

لا يكفي للتعامل الايجابي مع متطلبات العولمة المتزايدة في الدرجة والانتشار التركيز على الاقتدار المعرفي او المهني وحدهما. بل اصبحنا بازاء مشروع الانسان المتكامل القدرة.

١ـ ٤ * منهجيات التفكير التحليلي التركيبي:

يكمل المقومات السابقة بناء منهجيات التفكير التحليلي التركيبي القادر على استيعاب التعقيد والتفاعلية في ظواهر العولمة وقضاياها. تتجاوز هذه الظواهر والقضايا المقاربات المألوفة ذات النزعة الاحادية – التجزيئية. فمنهج العلاقات الخطية بين متغيرين معزولين عن سياقهما الدينامي، وصولا إلى استخلاص مقدار الترابط بينهما، لم يعد قادرا على استيعاب التعقيد المتنامي الذي يقترب من نظرية الفوضى، والحامل لكل احتمالات التحول والمفاجآت.

سوق العمل في توجهاته وتقلباته هو الاكثر تأثرا بهذه الحالة المركبة، طالما انه مرتبط مباشرة بأسواق المال وتقلباتها. من هنا يتعين على المرء فعلا ان «يفكر عالميا، ويتصرف محليا» وهو ما يعني مباشرة توسيع اطار المقاربة في التعامل مع النظم المعقدة. ويتطلب هذا التوسيع تنامي المعالجات التركيبية على صعيد البحث والتفكير واتخاذ القرار. وهو ما يدخلنا مباشرة في ضرورة تجاوز القطاعية المعرفية التي فرضتها العلوم الانسانية على ذاتها املا في الوصول إلى النتائج النقية. التفكير البيني - التركيبي الذي يشمل تدخل كل العلوم الانسانية وتكامل منظوراتها هو الوحيد القادر على التعامل مع قضايا العولمة على صعيد العمالة، كما على بقية الصعد. فهذه العمالة ذاتها لم تعد قضية قائمة بذاتها بل هي في مدخلاتها، كما في مخرجاتها نتاج نظام معقد وعالي الانفتاح على مختلف المتغيرات والمؤثرات.

تنمية التفكير التحليلي - التركيبي اصبح بالتالي من ضرورات التأهيل لدخول سوق العمل. ومن هنا بدأت تبرز اختصاصات جديدة تتكاثر باضطراد على صعيد منهجيات البحث من مثل مهنة «الاستراتيجيين الماليين» الذين يتخصصون في التعامل بالاسواق المالية. الا ان منهجيات التفكير لا تقتصر على هذا البعد الضروري للتأهيل لدخول العولمة والتعامل الفعال معها بل هي اصبحت اكثر ضرورة على صعيد التحليل النقدي لدرء اخطار الانجراف غير المتبصر في تيار اقتصاد السوق اللاهث وراء الربح الآني، والمتجاهل للآثار السلبية الخطيرة التي تنتج عن الممارسات المغامرة، المقامرة، قصيرة النظر وعديمة المسئولية. يتطلب ضمان الحقوق والفرص المستقبلية اعلى درجات الروية والتفكر والتبصر وصولا إلى الرؤى التي تتجاوز الغرق في تيار الممارسات الآنية. ويعني هذا ضرورة التزود بالقدرة على اعمال التفكير النقدي، واستيعاب كامل ابعاد القضايا وصولا إلى ترشيد قرارات التصرف والتسيير.

لقد دخلت سياسة جني الارباح بأسرع فرصة، وبدون الالتفات الجدي إلى آثارها المدمرة في المأزق الفعلي الذي تعاني منه السوق المالية العالمية حاليا. وهو ما انعكس مباشرة على سوق العمل على شكل موجات من البطالة بدأت تهدد جديا الامن الاجتماعي، وصولا إلى تهديد استمرارية الاعمال والارباح ذاتهما.

لقد اصبحنا بأمس الحاجة إلى التفكير النقدي الذي يستوعب الابعاد غير الظاهرة من الامور، ويقف من ظواهر العولمة في المال والمعلومات، كما في الثقافة والاعلام مواقف متبصرة تستكشف دروب التحرك بما يضمن استمرارية الفرص، ويجنب الوقوع في الاخطار غير المحسوبة التي تهدد مصالح الوطن والاجيال الطالعة. وهكذا تتطلب القدرة على البقاء الفاعل في العولمة القدرة على رؤية الوجوه الاخرى، والقدرة على الوقوف ضد التيار، او على الاقل العمل على تعديل مساراته. فليس المهم ان نصل سريعا، بل الأهم ان نستمر في الحفاظ على القدرة على التحكم بالمسار، مما يمكننا من الوصول بعيدا. ذلك هدف آخر اساسي على جدول اعمال مشروع التنشئة المستقبلية.

٢ - العولمة والهوية والانتماء:

٢ـ ١* القضايا والتوجهات:

الهوية والانتماء هما في اساس تكوين الشخصية، بل هما يشكلان نواتها، ونقطة الارتكاز في مرجعيتها. لابد لكل انسان او كيان اجتماعي مهما صغر حجمه او كبر من اطار مرجعي يوجه سلوكياته وخياراته، ويتيح تحديد مواقفه من مختلف الاوضاع والقضايا، بل اكثر من ذلك يشكل نظرته إلى الذات والكون. وهنا يدخل البعد الثقافي في هذه المرجعية.

ولا تفرض الهوية، او يشكل الانتماء من خلال مشروع التنشئة من الخارج. بل هما حاجة حيوية لبناء وحدة الكيان الوجودي، يندفع فيهما الطفل منذ بداية حياته حيث يشكلان معا احد ابرز محاور مشروعه الذاتي لبناء كيانه. فهو باحث عن هذا الانتماء وقائم بعملية بناء الهوية بشكل نشط ودؤوب. بدءا من تمثله لاسمه وجنسه وانتمائه إلى والدين وأسرة، وامتدادا إلى محيطه الاجتماعي القريب ثم المتزايد في اتساعه مع تقدمه على دروب النمو وانتهاء بالانتماء إلى الانسانية. من خلال ذلك كله يعرف ذاته ويتحدد توجهه في القيام بمختلف ادواره المستقبلية. من هنا تنبع أهمية هذه العملية الحاسمة في مشروع التنشئة.

ومع العولمة يطرح السؤال حول نوعية الانتماء وتوجهات الهوية بحدة خاصة، على عكس ما هو عليه الحال في المجتمعات التقليدية النمطية. العولمة تطرح اعادة نظر كلية بالمرجعيات والتوجهات سواء بسواء، نظرا لتداخل المحلي والوطني بالاقليمي والعالمي والكوكبي، من ناحية، وبسبب من سرعة التحولات التي تحملها العولمة في انماط الحياة والتفاعلات والانشطة، مما يدخل حركية كبيرة على الوجود وصيرورته. فمن العسير ان تبقى الامور مع العولمة وتأثيرها المتزايد، كما كانت عليه قبلها، من استقرار على صعيد الهوية والانتماء والثقافة. هنا تطرح اذاً العديد من الاسئلة التي يشكل الجواب عنها عناصر مشروع التنشئة على صعيد الهوية والانتماء. ما هي الخيارات الممكنة التي تضمن افضل الفرص للاجيال الطالعة؟ هل هي الانفتاح الكلي الذي يحمل خطر التبدد والضياع؟ ام هي في التصلب والانغلاق الذي يحمل خطر التهميش؟ ام هي تكمن في خيار تغيير المنظور الذي يتجاوز هذه الثنائية الضيقة والخطرة؟ لا شك ان هذا الخيار هو الذي يحمل النصيب الاوفر من الفاعلية والمشاركة النشطة التي تضمن صناعة افضل الفرص المستقبلية لأجيالنا الطالعة. تلك هي فرضيتنا على الاقل التي يتعين بيان جدواها. ان الاستمرار في صراع التيارات المتصلبة وأحادية النظرة ما بين اصالة وتجديد، وانكفاء وانفتاح، لا يعدو كونه وقوعا في نظرة ميكانيكية قطعية تجاه الواقع. اننا نطرح بالمقابل منظور النظام الحي المفتوح على بيئته الايكولوجية والذي ينمو من خلال عملية دينامية مزدوجة الاتجاه: انه يتغذى من بيئته ويتواءم معها في نفس الوقت الذي يمارس عليها فعله التغييري كي تتكيف مع احتياجاته الحيوية. اما الانغلاق (النظام المقفل) الذي يحد من التبادل الحيوي فهو مهلك له. وكذلك فان الانفتاح الكامل بدون متانة داخلية

تحفظ له مقومات كيانه لن يؤدي إلاّ إلى تبدده وهلاكه في النظام الايكولوجي الاوسع منه. ينمو النظام الحيوي اذاً بمقدار قوته الداخلية من ناحية، وحيوية تفاعله وانفتاحه على امكانات محيطه من ناحية ثانية.

والواقع ان النظريات التقليدية في التغيير الاجتماعي تقع في الاحادية الميكانيكية حين تتحدث عن مراحل عبور ما بين تقليد وحداثة. وكأن هناك أسواراً ذات بوابات نعبرها من داخل مدينة قديمة إلى الفضاء الخارجي. ليس هناك في الواقع نقاط فصل وانقطاع بل نظام حي منفتح في حال تشييد دائم من خلال التلاؤم والتكيف المستمرين. وتتوقف النتيجة على مدى قوة النظام الداخلي ودرجة انفتاحه ونوعية تفاعله. فهو قد ينشط وينمو، او ينغلق ويذوي، او يفقد تماسكه الداخلي فيفرط في انفتاحه ويتلاشى.

تمثل العولمة في مظاهرها الثقافية نموذجا على ذلك، فرغم الثورة على الهيمنة الامريكية ومشروع التنميط الكوني، ليس هناك عولمة واحدة على ارض الواقع، بل عولمات. هناك عولمة على الطريقة الامريكية، واخرى على الطريقة الآسيوية (حتى الامركة الآسيوية هي غير الامركة في القارة الامريكية)، وثالثة على الطريقة الاوروبية، وغيرها على الطريقة العربية الخليجية مثلا. اننا لسنا بصدد عولمة قائمة بذاتها تستبدل حالا بحال، بل بصدد نظام حي ينخرط في خصوصية متجددة، وتكاد تكون فريدة من خلال اعادة تشكيل دائم لبنيته: مقوماته السابقة يعاد تشكيلها بفعل المدد الخارجي بمقدار ما يعاد تشكيل هذا المدد بفعل المقومات الداخلية.

هنا تطرح اذاً مسألة نوعية النظام وخصائصه فيما يتجاوز قطيعة الاصيل والدخيل. وتستطيع التنشئة ان تقوم بوظائفها بشكل اكثر فاعلية على صعيد الهوية والانتماء اذا تعاملت مع مهامها هذه من منظور النظام المفتوح الذي نطرحه هنا.

٢ـ ٢* الإنفتاح والشراكة العالمية :

اصبح الانفتاح العالمي والانتماء إلى المجموعة البشرية على سطح الكوكب من مقتضيات التعامل مع المستقبل ومتطلباته، بدءا من اسواق العمل والمال وانتهاء بعالمية القنوات الفضائية. مشروع التنشئة يتعين ان ينمي هذا الانتماء الانساني كما توصي به تقارير اليونسكو. ويتعين على الاجيال الطالعة ان تتهيأ للتعامل مع التنوع الثقافي والتواصل بين - الثقافي. لقد دخلت الانسانية طور الشراكة العالمية المستقبلية في المسار والمصير. ولابد لأي طامح لاخذ مكانه من الدخول في هذه الشراكة. كم هي فرصة كبيرة لاثراء وجودنا وتعظيم حظوظنا ان تصبح ساحة انشطتنا ممتدة على مدى العالم كله؟

من هنا بدأت ترتفع الدعوات إلى بناء «الذكاء الجماعي» (حجازي، ١٩٩٨). وتتيح تقنية الاعلام والمعلومات هذا التوجه، حيث اصبح بالامكان التواصل والتفاعل والتعاضد والتساند المتبادل من خلال شبكات المعلومات. كما اصبح ممكنا خلق تيار متنام من الضغط من اجل العدالة والحصول على الحقوق الوطنية المشروعة. «الذكاء الجماعي» هو الشراكة العالمية في التعامل مع القضايا. وهو مرشح للتنامي تماما كما تنامت حركات

الحفاظ على البيئة. وتقود حركة «الذكاء الجماعي» معركة القيم حيث تشير التقارير الدولية (الكسندر كنج برتراند شنيدر، ١٩٩٢. تقرير الاونيسكو للتربية للقرن ٢١، ١٩٩٢) إلى ان مسألة الاخلاقيات والقيم تشكل القضية التي ستدور حولها معركة المستقبل، فضلا عن كونها تمثل احد الحلول الاساسية لمشكلات البشرية. وتركز هذه التقارير على غرس اخلاقيات التنمية البشرية، وردم الهوة بين الشمال والجنوب، والتصدي للتلوث والتضليل الاعلامي، وصولا إلى اخلاقيات التضامن البشري، والتفكير الشمولي الكلي في مقابل الانانيات الفردية، وتنمية المسئولية الجماعية على مستوى الوعي والفعل. ويتوجها جميعا تَعَلُّم ان نكون معا بدلا من تعلّم ان نملك ونستهلك بأي ثمن.

ويتضمن «الذكاء الجماعي» قيام حركة تضامنية عالمية للتصدي للتلوث الاعلامي بكل سلبياته مما تحفل به القنوات التجارية الفضائية التي تروج لتسطيح الوعي وتتوسل الاثارة، وتدعو إلى الانخراط في الملذات الآنية من خلال فيض الاعلانات وبيع الاحلام وصناعة الموافقة. و يضاف اليه قيام حركة لمقاومة فيض العنف الذي اصبح مبتذلاً لكثرة شحن اخبار الشاشة فيه، والدعوة إلى مقاومة التلاعب بالعقول التي يمارسها الاعلام المرئي والتي تهدف إلى ادارة الادراك وتشكيل التفكير وقولبة السلوك وتنميط الاذواق لدى الاجيال الطالعة.

ويتعين على برامج التنشئة على هذا المستوى التأسيس لعملية محو الامية الاعلامية، بعد ان اصبحت الصورة هي طريقة الكتابة الجديدة (فيليب كايو، ١٩٩٣). يجب تعلم قراءة الصورة، كما سبق تعلم قراءة النص المكتوب. ولقد اصبح مهماً ارساء اسس اخلاقيات الصورة (خصوصا مع تزايد امكانات التلاعب التقني فيها من خلال الواقع المخلق). وتذهب الدعوة على هذا الصعيد إلى حد المطالبة بميثاق عالمي جديد يحمي المشاهد من التلاعب، على غرار مواثيق حقوق الانسان.

تربية الانتماء والهوية العالمية تدخل اذاً في اساسيات مشروع التنشئة المستقبلية في عصر العولمة. الا ان هذه التربية لها شروطها ومتطالباتها السابقة التي تتمثل في تنمية الحصانة الوطنية.

٢-٣* حصانة الهوية الوطنية:

لا يمكن للانفتاح ان يحمل الاثراء للنظام، الا بمقدار مناعته وحيويته الداخلية. من هنا تصبح حصانة الهوية الشرط الضامن لديمومة النمو وارتقائه. وعليه فلابد من اعطاء بناء الهوية والانتماء المتينين اولوية ملحة في مشروع التنشئة المستقبلية. ويتم ذلك من خلال تفعيل المقومات التاريخية والجغرافية والثقافية. كيما تجعل الاجيال الطالعة فاعلة في تكيفها مع العولمة، وإدارة الاعتماد المتبادل بأفضل الشروط الممكنة. ولابد من التركيز على تعزيز مقومات المصير والانتماء المشترك والهوية العربية الاسلامية بشكل مخطط اكثر من اي وقت مضى. فالروابط المشتركة اللغوية والدينية والثقافية والاجتماعية تعطي قوة الدفع، إلاّ انها لا تكفي بدون تفعيل مقصود. بل هي قد تصبح مجرد انتماء شكلي لا يصون من خطر الذوبان في النظام العالمي.

وتشكل الهوية الثقافية القاعدة الاساسية التي ترتكز عليها الهوية الوطنية، وتقوم بوظيفة الدرع الحامي والحصن الدفاعي الاخير حين يتهدد النظام من الخارج.

وهنا لابد من برامج وطنية وقومية مشتركة لاعطاء زخم جديد لهذه الثقافة، والكف عن التعامل معها وكأنها من النفائس التي لا تمس، والتي يكتفى بتمجيدها والاعتزاز بها.

يتعين ان تحفل الساحة الثقافية ومن خلال جميع الوسائط (التي يأتي الاعلام المرئي على رأسها) بمدد كاف من البطولات التاريخية والقيم التراثية ذات القدرة المستقبلية، والايام الوطنية والاعياد والمناسبات. كما لابد من جهد مقصود وواع على المستوى الوطني والقومي للعمل على إبراز الجماليات العربية الاسلامية في الشكل واللون والخط والزخرف، وطرز المعمار والموسيقى، وتنمية قدرة الاجيال الطالعة على تذوقها، وصولا إلى تمثلها وجعلها من مرجعيات الرؤية الثقافية للذات والكون. ولابد من التمييز ما بين قوى التجدد والنماء وقوى القصور في هذه المقومات الثقافية، وصولا إلى تعزيز الاولى وعلاج الثانية. مما يمكن من العودة من جديد إلى الاسهام النشط في الانتاج الحضاري العالمي. المشروع الثقافي العربي الاسلامي يقتضي «تحرر الوعي من العوامل التي تجعله يرفض الوقائع الموضوعية لصالح التأكيد الوهمي على العناصر الايجابية وحدها. فالاختيار يستلزم اعادة نظر في النقائص والمعوقات وقبول معركة التصدي لها من اجل انقاذ الهوية وتجديدها» (غليون، ١٩٩٣). لابد اذاً من عملية تكامل ما بين العناصر الثابتة التي تعزز، والعناصر المتحولة التي تجدد في بناء الهوية والانتماء.

ويتعين في هذا المقام، الشغل العلمي النشط على اللغة العربية باعتبارها الوعاء للحضارة العربية الاسلامية، وذلك في اتجاهين: التجديد كي تسترد قدرتها على التعبير عن الانجازات العلمية المتعاظمة وتحولاتها وصولا إلى اعادة انتاجها، وتكثيف عمليات امتلاك الاجيال الطالعة للغة عربية سليمة البنيان والبيان وذات مستوى متقدم في القدرة التعبيرية عن العمليات العقلية العليا. ذلك ان اللغة تحكم الفكر وتوجه الرؤية والنظرة إلى الذات والوجود، وبقدر استقامتها وارتقاء مستواها التعبيري يكون ارتقاء الفكر. وهو ما يشكل قضية حاسمة، بل حرجة في التعامل مع العولمة وتحدياتها. لابد للغة العربية ان تصل إلى مستوى القدرة على الانتشار في قواعد المعلومات ومجاراة هيمنة لغة الـ E (اللغة الامريكية) التي اصبحت تشكل احد ملفات العولمة الساخنة. بالطبع من الحيوي تمكين الاجيال الطالعة من امتلاك الـ E باعتبارها اداة الولوج إلى ثورة المعلومات والتواصل راهنا. هنا ايضا تصبح لغة الـ E وسيلة اثراء للانفتاح، بمقدار ما يكون عليه مستوى الارتقاء الذهني للغة العربية وسلامة بيانها.

واذا كانت اللغة العربية تشكل وعاء الثقافة بما هي نواة الهوية العربية الاسلامية، كذلك لابد من تعزيز الانتماء الوطني وتحصينه من خلال الانتماء القومي العربي والاسلامي الذي يشكل ضمانة الحياة والحصانة له، في عصر التكتلات العملاقة. ذلك ان البديل هو خطر مزدوج الاتجاه: الارتباط بالعولمة التي يمكن ان تبتلع الكيانات الوطنية الصغيرة، والنكوص إلى انتماءات مغلقة ضيقة تتمثل بمختلف ألوان العصبيات (الدينية،

المذهبية، العرقية الخ..). ولقد بدأت تتصاعد اخطار هذا النكوص مع تزايد انحسار الانتماءات القومية والحضارية. ففي نفس الوقت الذي تسود فيه العولمة تتزايد على الساحة العالمية حروب الهويات والعصبيات، وتستشري بسبب تصدع الانتماءات القومية الكبرى، وتفكك التكتلات التي تعطي مدى قابلا للحياة للكيانات الوطنية وللهوية والانتماء سواء بسواء.

لقد كشفت العولمة كل اوجه القصور وانعدام المناعة في الكيانات الوطنية والقومية والثقافية. وقد يكون في ذلك فرصة للتعامل مع هذا التحدي والنهوض إلى الفعل لاطلاق الطاقات الحية في هذه الكيانات، وصولا إلى بناء نظام يتمتع بالقوة والدينامية الكافيتين للانفتاح المعافى من هنا تتجلى خطورة المهام الملقاة على التنشئة المستقبلية على هذا المستوى.

رابعاً: خاتمة
ما بين العولمة والتنمية البشرية المستدامة:

نختتم بما بدأنا به في التنشئة المستقبلية لجهة رفع شعار ٢٠٢٠، الذي يتضمن منظورا بعيد المدى. ونشير مرة اخرى إلى أن العولمة ليست وضعا قارا محسوما وثابتا، بل هي من حيث التعريف عملية ذات صيرورة مفتوحة (حيث تبنى لغويا على وزن فوعلة الذي يتضمن الشغل على وضع غير ناجز وصولا إلى تشكيله). وباعتبارها صيرورة فإن ابعادها التقنية أميل إلى التقدم الصاعد نحو مزيد من القوة والسيطرة العلمية والانفتاح الكوني. اما ابعادها الانسانية على اختلافها فهي احتمالية معرضة للتقدم والتراجع والتحول، وقابلة بالتالي لاعادة التكييف. وهذا ما بدأت الاصوات تتكاثر وترتفع بشأنه، خصوصا مسألة الثقافة واسواق المال وضرورة ضبطهما وترشيدهما بما يخدم مصالح البشرية على المدى المستقبلي. من هنا بدأت التنمية البشرية المستدامة تعود لتطل برأسها من جديد كخيار ثالث ما بين دولة الرعاية ومقوماتها، وبين فلتان اسواق المال واخطارها. ومادمنا بصدد بناء المستقبل في التنشئة فلابد من الوقوف عند التنمية البشرية المستدامة التي يجعل منها تعريفها ذاته (الاستدامة) عملية ذات توجه مستقبلي، بدلا من سياسات الربح الآني بأسرع وقت بدون الالتفات إلى التكاليف البشرية والمجتمعية والبيئية. كذلك يضمن تعريفها ذاته (التنمية البشرية) تغييرا في المنظور من النمو الاقتصادي وتكديس الارباح في يد القلة، مع تعاظم مآسي الكثرة وتسخيرها لأهداف الربح المحض، إلى العودة إلى وضع الانسان ذاته في قلب عملية التنمية باعتباره اداتها وغايتها في آن معا.

لن نخوض في مقومات التنمية البشرية المستدامة وعملياتها في هذه العجالة (١). نكتفي بالقول بأن هذه

١- نحيل إلى تقرير التنمية البشرية لدولة البحرين، اصدار برنامج الامم المتحدة الانمائي، ١٩٩٨ بعنوان «انجازات وتحديات التنمية البشرية في البحرين» حيث تعرض الاسس والقضايا والانجازات بالتفصيل.

والصحية والثقافية والمواطنية الذي يشكل لب التنمية البشرية المستدامة، فيما يتجاوز تنوع مؤشراتها وتعددها.

التنمية تتلاقى وتتكامل مع متطلبات التعامل مع العولمة، نظرا لتلاقي مفهوم «التمكين» مع مفهوم القوة والاقتدار. كما انهما يتلاقيان على صعيد ثقافة الانجاز والمشاركة الجماعية وتحمل مسئولية المصير. ويتلخص ذلك كله في منظور «الارتقاء بنوعية الحياة» على الصعد الاقتصادية، والانتاجية والمعرفية والصحية والثقافية والمواطنية الذي يشكل لبّ التنمية البشرية المستدامة فيما يتجاوز تنوع مؤشراتها وتعددها.

خيار التنمية البشرية المستدامة كمشروع للتنشئة المستقبلية يمكن من علاج مآزق العولمة في نفس الوقت الذي يعظم ايجابياتها. وهو ما يطرح منظورا اصيلا يتجاوز الاحاديات التي تميز بعض جوانبها وردود الفعل عليها. جوهر مستلزمات هذا الخيار يتمثل في نقلة نوعية تقوم على المشاركة الوطنية النشطة للإعداد لتحمل مسئولية المصير الذاتي والجماعي، والاعتماد على الذات: «فهل ثمة بديل للعالم العربي غير هذا؟ الجواب هو بالنفي كما يبدو. اننا امام خيار لاخيار فيه، موقف يرقى إلى الدفاع عن الوجود..» (البستاني، ١٩٩٨) في عالم لا مكان فيه لغير الاقوياء صانعي التميز، وبناة الذكاء الجماعي.

د. مصطفى حجازي

المراجع:

١- البيلاوي، حازم (١٩٩٨): حوار ام صراع الحضارات، أبحاث مؤتمر العولمة وقضايا الهوية الثقافية، ١٢ - ١٦ ابريل ١٩٩٨، القاهرة، المجلس الاعلى للثقافة.

٢- البستاني، باسل (١٩٩٨): تعقيب على بحث انماط الانفاق العام والاستهلاك في الاقتصاديات العربية، الندوة الاقليمية حول التنمية البشرية والاعلام في البلاد العربية، المنامة البحرين، اكتوبر ١٩٩٨، وزارة الاعلام في دولة البحرين، وبرنامج الامم المتحدة الانمائي.

٣- الجابري، محمد عابد (١٩٩٨): العولمة والهوية الثقافية: عشر اطروحات، اعمال ندوة العرب والعولمة، ديسمبر ٩٧، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

٤- الحمد، تركي (١٩٩٨): هوية بلا هوية: نحن والعولمة، ابحاث مؤتمر العولمة والهوية الثقافية، ١٢ - ١٦ ابريل ١٩٩٨، القاهرة، المجلس الاعلى للثقافة.

٥- الحوراني، هاني (١٩٩٨): تأثير العولمة على قطاع العمل، اعمال الندوة الثقافية الاولى، ديسمبر ١٩٩٨، وزارة العمل والشئون الاجتماعية.

٦- آل خليفة، عبدالرحمن (١٩٩٨): تأثير العولمة على قطاع العمل، اعمال الندوة الثقافية الاولى، ديسمبر ١٩٩٨، وزارة العمل والشئون الاجتماعية.

٧- الشريف، حسن (١٩٩٨): تعقيب على ورقة ثورة المعلومات: الجوانب التقانية، اعمال ندوة العرب والعولمة، ديسمبر ٩٧، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

٨- النجار، باقر سلمان (١٩٩٨): العولمة والثقافة: قراءة في افكار عامة، ابحاث مؤتمر العولمة والهوية الثقافية، ١٢ - ١٦ ابريل ١٩٩٨ القاهرة، المجلس الاعلى للثقافة.

٩- النجار، باقر سلمان (غير محدد): العولمة ومخاوف العرب، وثيقة غير منشورة.

١٠- النقري، معن (١٩٩٨): الكوكبة او العولمة: خطوات منهجية، جريدة السفير، العدد ٨٠٥٩، يوليو، ١٩٩٨، بيروت.

١١- أمين، جلال (١٩٩٨): العولمة والهوية الثقافية والمجتمع التكنولوجي، ابحاث مؤتمر العولمة والهوية الثقافية، ١٢ - ١٦ ابريل ١٩٩٨، القاهرة، المجلس الاعلى للثقافة.

١٢- بشارة، عزمي (١٩٩٨): اسرائيل والعولمة: بعض جوانب جدلية العولمة اسرائيليا، اعمال ندوة العرب والعولمة، ديسمبر ٩٧، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،

١٣- بلقزيز، عبدالاله (١٩٩٨): عولمة الثقافة ام ثقافة العولمة، اعمال ندوة العرب والعولمة ديسمبر ١٩٩٧، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

١٤- تقرير التنمية البشرية (١٩٩٨): انجازات وتحديات التنمية البشرية في دولة البحرين، المنامة، برنامج

الامم المتحدة الانمائي في البحرين.
١٥- تقرير الاونيسكو التربية للقرن ٢١: (١٩٩٢): وثيقة غير منشورة الاونيسكو.
١٦- توفلر، الفن (١٩٩١): تحول السلطة، الجزء الثاني، ترجمة حافظ الجمالي واسعد صقر، دمشق، اتحاد الكتاب العرب.
١٧- جناحي، عبدالله (١٩٩٨): النظام الاقتصادي العالمي والقوى العاملة، مجلة العروبة، العدد ١١، فبراير ١٨، المنامة، نادي العروبة.
١٨- حجازي، مصطفى (١٩٩٧): رعاية الطفولة من اجل القرن الحادي والعشرين، سلسلة الدراسات الاجتماعية والعمالية ٣٤، المنامة، المكتب التنفيذي لمجلس وزراء العمل والشئون الاجتماعية بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية.
١٩- حجازي، مصطفى (١٩٩٤): التنشئة الاجتماعية بين تأثير وسائل الاعلام الحديثة ودور الاسرة، سلسلة الدراسات الاجتماعية والعمالية ٢٥، المنامة، المكتب التنفيذي لمجلس وزراء العمل والشئون الاجتماعية بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية.
٢٠- حجازي، مصطفى (١٩٩٨): حصار الثقافة، بيروت، المركز الثقافي العربي.
٢١- حرب، علي (١٩٩٨): صدمة العولمة في خطاب النخبة، بيروت، جريدة السفير ٦ - ٦ - ٩٨.
٢٢- زحلان، انطوان، (١٩٩٨): العولمة والتطور التقاني، اعمال ندوة العرب والعولمة، ديسمبر ٩٧، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
٢٣- سالم، بول (١٩٩٨): الولايات المتحدة والعولمة: معالم الهيمنة في مطلع القرن الحادي والعشرين، اعمال ندوة العرب والعولمة، ديسمبر ٩٧، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
٢٤- طرابيشي، جورج (١٩٩٨): العولمة توحد وتقسم، وتعلي وتخفض، ولكنها تمضي قدما، عرض كتاب بيار بوليه الحياة، عدد ١٢٩٥٥، اغسطس ١٩٩٨.
٢٥- عبدالدايم، عبدالله (١٩٩٧): دور المدرسة المتغير مع دخول القرن الحادي والعشرين، ندوة التحصيل الطلابي بين الواقع والاحتياجات المستقبلية، ٢٥ - ٢٦ مايو ١٩٩٧، المنامة، كلية التربية، جامعة البحرين.
٢٦- عبدالمعطي، عبدالباسط (١٩٩٨): المثقف العربي والتفاعل الايجابي مع العولمة، مؤتمر العولمة والهوية الثقافية ١٢ - ١٦ ابريل ٩٨، القاهرة، المجلس الاعلى للثقافة.
٢٧- عبدالنبي، عزت (١٩٩٨): العولمة الاقتصادية: آثارها وطرق التعامل معها، اعمال الندوة الثقافية الاولى، ديسمبر ٩٨، المنامة، وزارة العمل والشئون الاجتماعية.
٢٨- علي، نبيل (١٩٩٨): ثورة المعلومات: الجوانب التقانية، اعمال ندوة العرب والعولمة، ديسمبر ٩٧، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية.
٢٩- عنان، كوفي (١٩٩٨): الامم المتحدة مطالبة بتصحيح الآثار السلبية للعولمة على الدول الفقيرة، التقرير

السنوي للأمين العام، سبتمبر ٩٨، جريدة الأيام العدد (.....) المنامة.
٣٠- غليون، برهان (١٩٩٣): المحنة العربية: الدولة ضد الامة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
٣١- كنج، الكسندر، برتراند (١٩٩٢) الثورة العالمية الاولى (من اجل مجتمع عالمي جديد)، تقرير نادي روما، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
٣٢- معتوق، فريدريك (١٩٩٨): العولمة والفرانكوفونية، جريدة الحياة العدد ١٢٨٧٠، مايو ١٩٩٨.
٣٣ MCGuire, Patric A. (1998) : Trends in The American work Life, APA MONITOR July, 1998.
٣٤ Queau Philippe (1993): Le Virtuel Vertus et Vetige, Paris, Champ Vallon. INA.

الحراك الثقافي بين دول الخليج
ودول المغـــرب العـــربي

د. ابراهيم عبدالله غلوم *

ملخص البحث

توظف هذه الدراسة مصطلح الحراك الثقافي فوق ارضية شاملة من عمليات التفاعل الثقافي والتداخل بين الثقافات ومجمل المصاحبات الثقافية لحركات الهجرة والرحلة الجماعية بين دول الخليج والجزيرة العربية ودول المغرب العربي. وتبحث نموذج الرحلة مع أربع تحولات رئيسية فى سياق بحثها مسألة التفاعل الثقافي بين دول الخليج ودول المغرب وهى:

١- رحلة الفتح الاسلامي.

٢- الرحلات الجماعية (عصر الهجرات الكبرى ونموذجها الرحلة الهلالية).

٣- الرحلات العلمية (المرحلة الوسيطة).

٤- الرحلة المعاكسة فى العصر الحديث (مرحلة الاستعمار).

ويكشف سياق البحث فى هذه النماذج المتحولة عن جذور العامل الثقافي فى تكوّن الدول العربية الحديثة. وعن حركيته وحيويته الدائمة كما يبرهن عن سقوط نظرية المراكز والاطراف التى كثيراً ما حكّمت فى تقييم العلاقات الثقافية بين الدول العربية، ويؤكد استقرار النموذج الثقافي المشترك فى تكوين نموذجين من الاطراف وهما: دول الخليج ودول المغرب العربي رغم شتات الدول العربية ورغم التسليم بالانقسام الى مشرق ومغرب.

لكن هذا الاستقرار يستند ماضياً على آليات تلغى الحدود وتنتمي الى مكان (جيوثقافي) واحد بينما يستند راهنا على آليات مقترنه بالحدود السياسية للدول العربية.. وهى آليات معرضة للمزيد من الشتات والانقسام ما لم تضع الاعتبار الاول للعامل الثقافي المشترك بين الدول العربية.

---

* استاذ مشارك النقد الحديث، جامعة البحرين

Culture Mobility Between Gulf States and their Brethren Arab Countries Arab West

Dr. Ebraheem Abdullah Gholoom

Abstract

This research illustrate the term of culture mobility based on a comprehensive ground that connected to the integration and interaction of culture and the links between the cultures of those living in the Arab Gulf States and those in the Arab Peninsula and West Arab Countries and the perspective tide of exodus, it also deals with culture interaction between Arab Gulf States and Arab West Countries and they are as follows:

1- Conquest of Islam;
2- Exodus, immigration era and the Al - Hilali Trek;
3- Scientific explorations (mid stage),
4- The opposite Trek in modern time (colonization phase).

The research focus on the roots of cultural trends in modern Arab Countries and the culture motivation and the fall of centre partisan in evaluating culture relations among Arab Countries and it also ascertain the stability of joint culture in forming two modes or parties they are: Arab Gulf States and Arab West Countries despite the displacement of Arab Countries, divisions from east to west.

Such stability is based during the past on the removal or the eradication of boundaries and based on geo-cultural unity but currently based on mechanism of political boundaries which constitute future divisions among Arab Countries which are enjoying collective cultural cohesion.

جدل العامل الثقافي / السياسي:

هناك مرحلة تاريخية طويلة ربما امتد تحركها في المجتمع العربي من العصر العباسي وحتى نهاية القرن التاسع عشر تفاعلت خلالها أحداث ومتغيرات سياسية اجتماعية وطبيعية ، وتبلورت معها تشكيلات الحراك الثقافي (الهجرات الكبرى والفتوح والتحولات السكانية) في القرنين الأخيرين الذين ارتبط بهما ظهور كيان الدولة الحديثة للأقطار العربية . ونحن نعرف أن التقسيم الإقليمي الراهن للدول العربية قد أورث حدوداً سياسية ومؤسسات سياسية مركزية متمفصلة ، أسبغت عليها التشريعات الدولية صفة الاستقلال عبر اعتراف الأمم المتحدة بحق ظهور هذه الكيانات في المجموعة الدولية في نهاية مطاف صراعاتها المريرة مع مرحلة الاستعمار . وكلنا يعرف أن ما نرثه من التقسيمات والاستقلالات الوطنية انما هو تركة تؤسسها عوامل الصراع المحلية (وهي عوامل ثقافية) وعوامل الصراع مع المستعمر (وهي عوامل يختلط فيها الثقافي بالسياسي وتقترن بدخول الإنجليز والفرنسيين والأسبان ، والإيطاليين والبرتغال ...) .

ومن يرجع إلى التاريخ الحديث للدول العربية وخاصة في الخليج ودول المغرب العربي سيجد تشابهاً كبيراً في السيناريو الذي أخرج الصيغة السياسية والجغرافية الأخيرة لكل دولة .. بدايات مضطربة من الوحدة إلى الانفصال ، تداخلت معها الهجرات والتكوينات السكانية والقبلية .. تعقبها صراعات محلية على النفوذ .. وتدخُّل من القوى الأجنبية الباحثة عن تخوم جديدة لملكتها .. ثم اقتسام هذه التخوم في ضوء ترتيبات وموازنات يعقبها الانتهاء إلى صيغ التحالف والمعاهدات التي أُبرمت بين تلك القوى الأجنبية والقوى المحلية المسيطرة .. بعضها قبائل ، وبعضها بقايا دويلات متمفصلة .. هذا السيناريو لا يختلف كثيراً في تفاصيله بين ما جرى في الخليج والجزيرة العربية وما جرى في المغرب العربي .. الاختلاف يقتصر على ما تقتضيه طبيعة أطراف التحالف والصراع .. إنها مجرد تفاصيل إنثروبولوجيه في المحصلة الأخيرة .

وقد جاء كيان الدولة الحديثة في البلاد العربية ليحقق مطلبين متقابلين تقابلاً جدلياً :

الأول : مطلب التبعية وترتيبات الصراع الدولي .

الثاني : مطلب العامل الثقافي أو النموّ الثقافي للبيئات المحلية .

وقد فرض المطلب الأول ضغوطه وتطبيقاته بلا حدود ، وكان الأساس الذي يعمل بآليات منعزلة إلى حد كبير عن شروط العوامل الثقافية في المطلب الثاني . ومن هنا كانت ظروف التناقض بين العملين (المطلبين) تهيىء المناخ لظهور حركات التحرر الوطني التي عمّت البلاد العربية منذ بدايات القرن الماضي وحتى العقود الأخيرة من هذا القرن . ورغم ما تكبدته هذه الحركات من ضحايا (مليون ونصف مليون شهيد في الجزائر) إلا أن انتصاراتها الأخيرة ، وانتزاعها حق الاستقلال قد فرض توازناً بعد سلسلة طويلة من حلقات الصراع غير المتكافئ .. فوسط هيمنة الاستعمار والتخلّف لم يكن النموّ الثقافي للمجتمعات المحلية ممكنا .. كما لم يكن من الممكن استثمار البعد الثقافي لتوحيد هذه المجتمعات وسط العصبيات القبلية والعرقية والمذهبية .. ولذا كان مطلب النمو الثقافي الذي صاغت الحركات الوطنية برامجه وشروطه يعيد صياغة الواقع ، ويرتب أوضاع السياسة والجغرافيا والثقافة ضمن عمليات الحراك الثقافي الموازية .

وما من شك في أن ضغوط المطلب الأول وشروطه قد فرضت على الثاني حدوداً في التشكّل ، بمعنى أنها ساهمت بقوة في تحجيم آلية اشتغال المطلب الخاص بالنموّ الثقافي . ومن هنا نلاحظ بأن الحركات الوطنية الإصلاحية من شرقي الجزيرة العربية إلى المغرب العربي إنما عنيت باستثمار القاعدة المحلية المحركة للثقافة (الولاء للمكان ، العصبيات القبلية والعرقية ، الدين المكتسب في ذات المكان ، الثروة المكتسبة لذات المكان) وربما كان الولاء للخلافة أو الحكومة المركزية .. أو الولاء لقاعدة الثقافة العربية العريضة الممتدة تاريخاً ومكانا أضعف العناصر المستثمرة في صياغة برامج العمل والنموّ في الحركات الإصلاحية . وفي اعتقادي أن فكرة القومية العربية جاءت متأخرة كثيراً في خطاب الإصلاح الوطني ، وجاءت أيضاً مستعصية على التحول إلى برامج عملية وظلت من اجل ذلك أفقاً للتجربة المحلية لا غير في الأربعينات والخمسينات من هذا القرن .

وما أريد أن أخلص إليه هو أن العمل وفق شروط العامل الثقافي المحلي طوال القرنين الماضيين غير مبرَّأ تماماً مما آلت إليه حدود الأقاليم الجديدة وكيانات الدولة الحديثة ، بل إنه غير مبرأ أيضاً من صنع الهوّة الكبيرة بين السياسة والثقافة في الخطاب العربي الحديث. وقد أجترئ على القول بأن حركات التحرر والإصلاح قد ساهمت في خلق مناخ العصبيات المحلية دون أن تخطط له بصورة مباشرة. ولعلها كانت مضطرة لذلك تكتيكياً. فالعمل بروح البيئات المتمترسة بعوامل الثقافة المحلية قادر بالفعل على تحشيد الدوافع وتأجيج النضال، واستعادة رقعة المكان الذي تنتمي إليه، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار حواجز الصحراء والبيئات الرعوية، وتخلف المواصلات التي تحول دون اشتباك تلك الثقافات في إطار موحد. قد يقال بأن الوطنيين في المغرب العربي -مثلاً- كانوا يعملون باستراتيجيات مشتركة في الخارج عبر مجلات ومؤتمرات ولقاءات تعقد في فرنسا وغيرها. وكذاك الأمر بالنسبة للوطنيين في دول الخليج الذين يلتقون خارج بلادهم لذات الغرض.. لكن هذا في رأينا لم يكن يعدو وسائل ضغط، وإعلام، ودعاية لا صلة لها بتنفيذ برامج الاستقلال للدولة الحديثة، وفي إطار أوسع من إطار الولاء للثقافات المحلية.

لقد صنعت السياسة والصراعات الدولية في القرنين الماضيين حدوداً جغرافية ملتهبة بين الدول العربية وسط اثنولوجيا لا تقبل مثل هذه الحدود. ولن يزيح حدود الجغرافيا السياسية أو يلغي العمل بروحها على الأقل إلا العودة إلى مناخ زالثقافة العربيةس بهويتها المتفاعلة مع المكان الذي رحلت إليه عبر الفتوح والهجرات الكبيرة. أو مع الثقافات المحلية التي اندمجت معها، واختلطت بها في ظل العوامل الرئيسية للثقافة: اللغة (العربية) والدين (الإسلام) والأديان التوحيدية الأخرى، والتقاليد والعادات الخ.. وحين نأتي اليوم لبحث أشكال التفاعل في العلاقات العربية العربية سنجد أنفسنا وسط زخم من العصبيات المحلية والثقافات المغلقة. زخم لا بد أن نعترف بشروطه وآثاره المباشرة في إنتاج مجتمعاتنا المعاصرة.. فهو زخم السياسة وما فوق السياسة من استراتيجيات ترتبط بها.. وقد نرى أن زخم العصبيات السياسية والمحلية لا يؤسس لهويتنا الثقافية القومية نجاحات عملية، رغم وجود جامعة الدول العربية، ومنظماتها، ورغم ظهور مؤسسات تسعى إلى تحويل (قيم التعاون، والعمل المشترك) إلى برامج عملية (مجلس التعاون)، وذلك لأن هذه المنظمات وغيرها لم تستطع بعد تحويل العامل الثقافي إلى آليات تعمل مباشرة في صنع القرار السياسي، ولذا لاحظ كثيرون بأنها محكومة واقعاً ومستقبلاً بمسار العلاقات العربية وخضّمها المضطرب.

لكن مع ذلك فإن العصبيات المحلية التي تتكون منها الدول العربية، تمتلك خصوصيات منفتحة على إمكانيات لا حدود لها في تشغيل آليات الثقافة والمعرفة، وتوظيف عواملها في سدّ الثغرات الموروثة.. والمخاطر التي تستهدف الدراسة التنبه لها تكمن في عمل الحدود السياسية على عزل هذه الإمكانيات، وتهميشها، ونقل العصبيات السياسية إلى عصبيات ثقافية، وتقسيمات طبيعية بين الدول العربية، تؤسسها عوامل الثروة، والنفط. وتقسيمات استراتيجية يؤسسها تصنيف العلاقات الثقافية إلى علاقات بين المراكز (مصر، سوريا، العراق، لبنان) والأطراف (دول الخليج ودول المغرب العربي).

وبعيداً عن دعاوى مثل هذه التقسيمات، وحججها فإن الدراسة تحاول وضع مسار العلاقات الثقافية بين دول الخليج ودول المغرب العربي في سياق حركية اجتماعية شاملة لا يتعسفها أي تصنيف جاهز؛ ولكن تخضعها مجمل العمليات التي صنعتها ظروف السياسة والجغرافيا والطبيعة، وهي عمليات الحراك الثقافي بين منطقتين أُحتسبتا ضمن منظومة الأطراف غير المؤثرة وهما دول الخليج العربي ودول المغرب العربي.

البعد التاريخي للمثاقفة بين المشرق والمغرب:

يختزل مصطلح الثقافة أزمة الهوّة بين كيان الدولة الحديثة في بلادنا العربية وهويتها المتفاعلة مع العوامل الثقافية المشتركة رغم المسافات الفاصلة بين الأمكنة والأقاليم.. كما أنه يختزل انفراج هذه الأزمة عبر النظر في العوامل الثقافية المشتركة التي استعصت على الدخول في تكوين الدولة الحديثة، وظلت متقاطعة مع ما في مصطلح الثقافة من مفاهيم الاعتراف بالتباين والتنوع والوحدة والتعاون.

لتأكيد ذلك يمكن استبار أحد نماذج العلاقات الثقافية العربية العربية ليس من خلال إطارها السياسي الذي يشكل خطابها على المستوى الرسمي، والذي قد تتحكم فيه مفردات لغة السياسة، والمصالح السياسية الطارئة. وإنما من خلال محايثة العامل الثقافي المشترك. ونموذجنا في ذلك أبعاد التثاقف بين دول الخليج والجزيرة العربية ودول المغرب العربي.(١)

إن ما صنعته السياسة إنما يلبي شروط النمّو الثقافي المحلي المصغر في النموذج المقترح بينما ما صنعته حركة الثقافة العربية منذ امتزاجها بالإسلام إنما يلبي شروط النمو الثقافي القومي الشامل. ومن هنا لا نجد في الشروط الأولى أمثلة مباشرة تؤصّل العلاقات الثقافية العربية كما يمكن أن نجدها في الشروط الثانية (شروط الثقافة) ، ولتفصيل ذلك يمكن التوقف مع ملاحظات حول اللغة ، والتاريخ والميثولوجيا وما يتداعى من خلالها من عوامل الثقافة المشتركة على أرض الواقع ومحك الحياة .. كما يمكن التوقف مع قالب الرحلة في الثقافة العربية بوصفه أسلوبا في المحايثة ومنهجاً في المثاقفة استطاع المثقفون والعلماء العرب من خلاله اختراق عوامل العزلة السياسية السائدة على امتداد مراحل متعددة منذ رحلة الفتوح ثم الرحلات الجماعية المهاجرة ثم رحلات الوطنيين في العصر الحديث .

اللغــة :

ليس هنا مجال التفصيل في دور اللغة ، فقد بحث هذا الموضوع في كتابات كثيرة رافقت موجة التنظير للمدّ القومي . لكن يمكن التأكيد على أن اللغة العربية هي أكثر أبعاد العلاقات بين الخليج والمغرب العربي تأثيراً .. إنها بمثابة الفضاء المفتوح الذي رسمت الثقافات المحلية عليه ملامحها وخصوصيتها وقد أفاد منها الساسة الذين قادوا تلك الثقافات إلى الاستقلال في كيان الدولة، كما أفادت منها الشعوب التي ظلت تكتشف أواصرها وتحايث أصولها وطاقتها الروحية والعلمية في العودة إلى اللغة العربية .

واللغة في حقيقة الأمر عنصر حيوي وأساسي في توحيد المناخ الثقافي ، وتسويق الأذواق الثقافية الواحدة ، وعدم تجانس مجتمع في إطار اللغة العربية الواحدة يمكن أن يكون عامل شتات وتفرقة . إن اللغة هي التي وحدت بين اللبنانيين وبين المصريين رغم انقسامهم على دينين مختلفين (الإسلام + المسيحية) . كما وحدت المغاربة رغم اختلاف جذورهم القومية والمكانية (العرب + البربر + العرب المتحولون من الأندلس) .

وقد لاحظ المؤرخون أن تفرّق العرب وانفلات ملكهم بعد الفتوح ، وسيطرة الاستبداد اقترن بتبديل اللسان العربي ، حتى أن ابن خلدون وصفهم في هذه المرحلة بالعرب المستعجمة ، واستحقوا عنده أن يوصفوا بذلك لأنهم تخلوا عن الإعراب . (٢) والحق أن التخلي عن الاعراب وظهور اللهجات العربية المختلفة ليس سبباً مباشراً في الشتات العربي كما قد يُتوهم ، وانما السبب المباشر هو العصبيات المحلية (قبلية وإقليمية) . فقد ترحل القبائل ، وتتكون الهجرات (كما حدث للعرب الذين دخلوا افريقية) وينقلون معهم اللغة ، لكنهم يراكمون

إنتاجهم الثقافي في إطار من العصبيات المغلقة . فالتاريخ يُروى بلسانهم فقط (السيرة الهلالية مثالاً) وكل عصبية أو كل طبقة تبدأ بدايتها وتنتهي بنهايتها (تكرار البدايات وتكرار النهايات والمصائر في الثقافة العربية) كما حدث ذلك في تاريخ العرب والبربر الذين اجتمعوا في مكان واحد . واللغة خلال ذلك منتج ثقافي يستمد خصوصيته من تفاعلات وتراكمات لا حصر لها تتم بين :

- الجماعة والجماعات الأخرى
- الجماعة والمكان
- الجماعة والطبيعة
- الجماعة والأحداث.

وطالما اقترنت الجماعات العربية المهاجرة بالصراع على النفوذ والسياسة فمن الطبيعي أن يتحول ذلك التفاعل إلى عصبيات لغوية ، إن بإمكاننا أن نرد التمايز بين لهجات أهل الخليج ودول المغرب إلى مجرد اختلافات ناشئة عن طبيعة التفاعل بين الثقافة والبحر والصحراء وثقافة الآخر (الإنجليزية ، الفارسية ، الهندية ، وغيرها) هذا في حالة دول الخليج ، وهي نفسها التفاعلات الحادثة مع دول المغرب مع اختلاف مصادر ثقافة الآخر (بربر، اسبانيا ، فرنسا ، ايطاليا ، وما جاورها) . محكّ الاختلاف إذن في التفاعل الثقافي مع الآخر ، وكلما انتهى هذا التفاعل بهيمنة الآخر على اللغة ازدادت غربة اللغة العربية في محيطها ، وأصبحت مؤشر شتات .

ويحتفظ تاريخ اللغة العربية بأمثلة غاية في الدقة على الدور الذي يلعبه السياق الثقافي لاستخدام اللغة ، فهناك حالات تكون فيها مجرد أبيات من الشعر عاملاً تطيش منه سهام وحروب وويلات ، وهناك حالات تكون فيها عكس ذلك، فتؤدي اللغة دور الدخول في الاعتراف والتواصل والاندماج.

(أوفد ابن الأحمر سلطان الأندلس محمد الخطيب سفيراً إلى السلطان أبي عنان سلطان تلمسان .. فتقدم الوفد الذي معه وفيه علماء وفقهاء واستأذن السلطان بأبيات ينشدها:

خليفة الله ساعد القدرُ
علاك ما لاح في الدجى قمرُ
ودافَعَت عنك كفُّ قدرته
ما ليس يستطيع دفعه البشر
وجهك في النائبات بدر دجى
لنا وفي المحل كفُّك المطر

والـــنـــاس طـــراً بـــأرض انـــدلسٍ
لـــولاك مـــا أوطـــنـــوا ولا عـــمـــرو
وجـــمـــلـــة الأمـــر انـــه وطـــن
في غيرعـــلـــيـــاك مـــالـــه وطـــر
ومـــن بـــه مـــذ وصـــلْـــتَ حـــبـــلـــهُـــمْ
مـــا جـــحـــدوا نـــعـــمـــة ولا كـــفـــروا
وقـــد أهـــمَّـــتـــهـــم نـــفـــوســـهـــمُ
فـــوجَّـــهـــوني إلـــيـــك وانـــتـــظـــروا

فاهتز السلطان لهذه الأبيات وقال له قبل أن يجلس ، ما ترجع إليهم إلا بجميع طلباتهم ، ثم أثقل كاهلهم بإحسانه وردهم بجميع ما طلبوه . (٣)

اللغة العربية – اذن – حتى مع مستويات الفروق اللهجية إنما هي البعد الثقافي الأول في مسألة العلاقات العربية ، وخاصة بين دول الخليج ودول المغرب العربي ، التي اختطتها اللغة عبر رحلة الفتح المعروفة منذ العصر الأموي ، والرحلة الهلالية التي تلت ذلك . ولا نعتقد أن شتات اللهجات بين المنطقتين يحول دون قيام أي عملية من عمليات الحراك الثقافي ، بل العكس ، فذلك الشتات ليس إلا الصنيع المتسجم مع تذبذب تلك العمليات ، وتقطُّع الهجرات السكانية ، أو استمرارها أو اندحارها واحتكاكها بأمكنة وجماعات جديدة ؛ أخضعت اللهجة لسمات متغيرة لا تستطيع قواعد الاعراب التحكم في ضبطها اطلاقاً . ودوننا حركية متصلة لعدد من الهجرات بين أطراف الجزيرة العربية وأطراف المغرب العربي منها : (هجرة عرب الفتح إلى المغرب الغربي واحتكاكهم بالبربر ، وهجرة العرب إلى الأندلس ثم ارتدادهم وتحولهم إلى المغرب ، وهجرة الهلاليين إلى مصر وتونس وغيرها ، وهجرة بني سليم إلى شرقي الجزيرة العربية ثم إلى مصر وتونس وهجرة العتوب وقبائل أخرى كثيرة من نجد إلى شرقي الجزيرة العربية ، وهجرة القبائل العربية العديدة من تميم وبني خالد وبني حماد ومن الدواسر والهواجر وغيرهم إلى العراق وإلى فارس ثم تحوّلهم وارتدادهم إلى السواحل العربية (البصرة الكويت، المنطقة الشرقية، البحرين، قطر، الامارات العربية وحتى عمان).

التاريخ والميثولوجيا في الرحلة الهلالية :

لاشك أن أهم الروابط الثقافية بين الخليج ودول المغرب تأتي من حدث أمتزج فيه التاريخ بالميثولوجيا ، وبات من ثمَّ يشكل وعياً ينتج ثقافة لها أفقها التاريخي المثير للاعتزاز والدهشة .. هذا الحدث هو الرحلة الهلالية من نجد والجزيرة العربية إلى العراق مروراً بالشام ثم مصر وانتهاء بأفريقية (تونس) وبلاد المغرب العربي.

هذا حدث لا يمكن ان يكون كأي حدث عادي ، فهو يقترن بالفتح الإسلامي أولا .. ويقترن بدخول عرب الجزيرة العربية ثانياً .. ويرتهن بسيادة اللغة العربية والهوية العربية ثالثاً .. يقول ابن خلدون :

" العرب لم يكن المغرب لهم في الأيام السابقة بوطن ، وانما انتقل إليه في أواسط المائة الخامسة أفاريق من بني هلال وسليم ، اختلطوا في الدول هناك فكانت أخبارهم من أخبارها .(٤)

إن منبع الهوية العربية والدينية لافريقية والمغرب العربي إنما هو عرب الجزيرة العربية ، وهذا أمر لا يحتاج إلى إثبات وبراهين ، فدوننا مراجع كثيرة منذ ابن خلدون وحتى العصر الحديث تتحدث عن دخول عرب الفتوح الإسلامية ، وهم من القحطانيين والأوس والخزرج وهذيل ، ومن تميم رهط بنى الأغلب ومن قريش رهط عقبة بن نافع الفهري ، مؤسس القيروان . ثم تلا هذا الدخول الرحلة الهلالية المشهورة التي أسست حضور الهوية العربية والثقافة العربية للمغرب العربي .(٥)

وما من شك أن الفتح العربي الإسلامي والرحلة الهلالية قد أحدثا تفاعلاً تاريخيا بين المشرق والمغرب ، فقد خضعا لحكومات مركزية موحدة ، ثم خضعا للتمزق والانفصال ثم العكس ، وهكذا دواليك ، ولم يكن ذلك يعني القطيعة النهائية بالمعنى التاريخي والمعرفي فقد ظلت رحلات المشارقة إلى المغرب ، والمغاربة إلى المشرق قائمة وفاعلة في بناء حضارة عربية وإسلامية للمحورين معا.

واللافت للنظر في العلاقات الثقافية بين الجزيرة العربية والمغرب العربي لا يكمن في المسائل التاريخية والثقافية القارة كالدين واللغة والهوية العربية ، وإنما يكمن فيما قبل ذلك . فالفتح العربي كان قائماً على الصدام والصراع مع الممالك القائمة آنذاك ، والرحلة الهلالية اجتازت أفريقية بعد أعوام مريرة من الصراع . وقد وصف المؤرخون (الرسميون غالباً) دخول الهلاليين بلغة لا تخلو من التشويه.. أغلبهم – ومنهم الطبري وابن خلدون – ينظرون إلى الهلاليين بوصفهم جماعات رعوية همجية أحدثت صدمة حضارية ساعة دخولهم أفريقيا منحدرين من صعيد مصر . بينما لا تصف السيرة الهلالية (وهي ملحمة بطولية شعبية) ذلك أبداً ، وإنما تُقرن الرحلة بالفطرة التي جبلت عليها الجماعات القبلية الباحثة عن سبل البقاء والحياة وسط عصف الطبيعية وأحداث المجاعات المقدرة عليها تقديراً.(٦) ولذا كثرت الرموز الخارقة للطبيعية في السيرة كالغول ، والذئاب، والهوام ونحوها .

لقد كان الصدام ساعة الفتح أو الرحلة أمراً طبيعياً ، لكن المدهش هو تحولات الاندماج الاجتماعي والثقافي بين العرب والبربر والعرب (الأندلسيون المهاجرون) هذه التحولات كشفت عن توافق اجتماعي لم يكن يتخلخل إلا بفعل السياسات المتناحرة والطارئة آنذاك .. إن زناته مثلاً جيل من البربر أو طبقة منهم كما يقرر ذلك ابن خلدون في كتابه العبر .. وهم أقوى موجات الدفاع والصدام مع الرحلة الهلالية ، كما أنهم أقوى موجات التفاعل أيضاً .. لقد احتفلت السيرة الهلالية بخليفة الزناتي أيّما احتفال ، ووصفت ولادته وبطولاته وصفاً اسطورياً خارقاً ، فهو من اب إنسيّ وأم جنية مثلاً .. والتزاوج بين الجن والأنس أحد المعتقدات الشائعة في تراث أهل الخليج ، وفي تراث المصريين الذين تنسب إليهم صياغة السيرة وإبداعها . ولم تتورّع السيرة عن وصف الأفعال البطولية لخليفة الزناتي ، فقد عرضت لصور التنكيل بأبطالهم على يد الزناتي .. حزّ رؤوسهم وعلّقها على أسوار تونس ، وكاد ذلك يعيد الهلاليين أدراجهم لولا بطولة دياب ، ولولا اللجوء إلى الحيلة والمخادعة (سعدى ابنة الزناتي التي تحب مرعى ولا يحبها وكيف استخدمت حيلة..) .

وذهبت السيرة إلى أبعد من ذلك ، فصوّرت حالات من الحب والزواج بين الأعداء ، ويذكر أحد المهتمين برواية السيرة الهلالية ، أن معظم الشعراء يقولون أن خليفة الزناتي كان عربياً ، وأن الحرب بين الهلاليين والزناتيين كانت حرباً بين عرب وعرب .. ويعتبر ذياب بن غانم خليفة الزناتي ابن عم له . بل إن السيرة الهلالية في تشاد والنيجر وافريقية هي سيرة لذياب نفسه .(٧)

وإذا رجعنا إلى أحد المراجع الأساسية الموثوقة ، والقريبة العهد وهو العبر لابن خلدون سنجد فيه ما يؤكد امراً آخر في سياق صورة الاندماج الثقافي بين العرب والزناته . يقول ابن خلدون أن الزناته : اعجبوا بالدخول في النسب العربي لصراحته ، وما فيه من المزيّة بتعدد الأنبياء ولا سيما نسب مضر . وانهم من ولد إسماعيل بن إبراهيم بن نوح بن شيث بن آدم.

وأفرط نسابة البربر في الزعم بأنهم يعودون إلى أصول عربية فتارة هم يعودون إلى ملوك حمير وتارة إلى العماليق أو قيس عيلان.. وهذا يعني إعجابهم حقاً بالنسب العربي كما ذكر ابن خلدون ، لكنه أيضاً قد يؤكد وعي البربر بالسيرة البطولية لملوك اليمن ، والتي روتها الملاحم القديمة لفتوحاتهم وأنهم بلغوا أفريقيا ، وأن أفريقيا قد سميت كذلك نسبة إلى أفريقش بن صيفي من ملوك التبابعة ، وأنه هو الذي أطلق عليه اسم بربر.. هناك إذن ميثولوجيا قبل تاريخ الفتح تشير إلى وجود تفاعل ثقافي بعيد بين عرب الجزيرة وشعوب أفريقية.. وقد ساهمت هذه الميثولوجيا في تشكيل الثقافة الجديدة بعد الفتح الإسلامي بدون شك بل إنها ساهمت في انتماء السيرة الهلالية إلى المجتمع الأفريقي وكأنها سيرة بطولية للعرب والبربر في آن واحد.

وتنعكس هذه الصورة من الوعي في الخطاب الثقافي المغاربي على امتداد مراحله فهو فيما يبدو لي على الأقل لا يتورط في صراعات عنصرية ومذهبية أو عرقية . ولعل النموذج الأرقى في هذا السياق العلاّمة ابن خلدون.. إنه عربي حضرمي لكنه حين يتحدث عن البربر يتحدث عنهم بإعجاب لا يخلو من اعتزاز ، وحين يقف مع زناته لا يفضلها على غيرها من أجيال البربر وانما ينظر إلى أقوامهم جميعاً بما تقتضيه نواميس التطور

بين سائر طبقات الخليقة .. وقاده ذلك لأن يقف مع صفة البربر وقفه عالم مدقق لم يسبقه إليها أحد فهو يقول :

وكونهم من البربر بعموم النسب لا ينافي شعارهم من الغلب والعزة. فقد كان الكثير من شعوب البربر مثل ذلك وأعظم منه ، وأيضاً فقد تميزت الخليقة وتباينوا بغير واحد من الأوصاف، والكل بنو آدم من بعد .. وكذلك تميزت العرب وتباينت شعوبها والكل لسام ولإسماعيل بعده .(٨)

قالب الرحلة / آلة التفاعل ونموذج المثاقفة :

حين نتقدم قليلاً في التاريخ ، وبعد الفتح ، والرحلة الهلالية يثور سؤال : ماهي صيغة التثاقف ؟ وما آلياتها .. هنا يصعب على المرء أن يحدد عمليات الحراك الثقافي في الثقافات والبيئات العربية، وأن يترسم ملامحها الدقيقة ، فهي – احياناً – لا تدرك ، وانما تُلمس آثارها بصورة غير مباشرة في أفعال وعمليات إنتاجية طويلة الأمد . قد لا تبدو ذات علاقة مباشرة بعملية التفاعل . إن هناك الكثير من المصنفات العلمية الضخمة التي وضعها مغاربة جاءت نتيجة تفاعل مع ثقافة المشرق .. والعكس أيضاً، لكن دون أن يدرك أحدٌ كيف تمت عمليات التفاعل أو التداخل أو المثاقفة والمناصصة .

ويمكن لنا أن نرد تلك العمليات إلى تجذر حياة الرحلة في الثقافة العربية وفي طبيعة التداخل الثقافي بين الجزيرة العربية والمغرب العربي . فالرحلة حركة في المكان والزمان ، ومعاينة مباشرة لما ينتجه المكان والإنسان في آن واحد ، ومغامرة مجهولة للوقائع وللطبيعة وللأشياء ، ولم تتعرض الجزيرة العربية لهذا النمط من التثاقف والتداخل والاكتشاف إلا في حدودها الداخلية (حركة القبائل ورحلاتها الداخلية في فترة العصر الجاهلي والإسلامي . أو في حدود ما انتهت إليها قصص الرحالة الأوروبيين والمستشرقين) أما فيما تلا مرحلة الفتوح الإسلامية فقد تحولت الجزيرة العربية إلى بيئة ثقافية طاردة لأسباب مختلفة أهمها كوارث الطبيعة ، والجفاف ، وكوارث الفتن والتناحرات العصبية والسياسية . ولذا انطلقت الرحلة منها إلى الآخر. ربما كانت هناك رحلات ذات طبيعة عسكرية خرجت مع خروج تبابعة اليمن وملوكهم في العهود القديمة ، لكن الرحلة المتجذرة في حدود الثقافة والهوية إنما تبدأ من عرب الفتح ، وعرب الرحلة الهلالية التي أشرنا إليها .

وقد يكون من المناسب الإشارة إلى أن الرحلة الهلالية قد انقسمت إلى موجتين: الأولى تلك التي وصفنا طريقها من نجد إلى أفريقية . والثانية تلك التي جاءت بعد ذلك عبر رحلة بني سليم (وهم يشتركون مع الهلاليين في النسب ويتنادون مع قيس عيلان ويسمون القيسية) فقد انحدروا إلى البحرين أولاً ، وانتبذوا القفر كما يقول المؤرخون ثم كانت فتنة القرامطة فصاروا حلفاء لأبي الطاهر وبنيه أمراء البحرين من القرامطة مع بني عقيل بن كعب . ثم انقرض أمر القرامطة فغلب بنو سُليم على البحرين بدعوة الشيعة لأن القرمطة كانوا

على دعوتهم ، ثم غلب بنو الأصفر بن تغلب على البحرين بدعوة العباسية أيام بني بوية وطردوا عنها بنى سُليم ، فلحقوا بصعيد مصر . وأجازهم المستنصر على يد اليازوري وزيره إلى أفريقية لحرب المعزّ بن باديس ، فأجازوا مع الهلاليين، وأقاموا ببرقة وجهات طرابلس وصاروا إلى أفريقيا (٩).

هكذا كانت رحلة بني سليم . لقد خرجت من نجد بنمط حياتها الرعوي ودخلت أقاليم حضرية ، واندمجت في حركات سياسية متحالفة أولاً ثم مشاركة في الدعوة السياسية الدينية للقرامطة، ثم مدفوعة للخروج من ثقافة المكان الجديد إلى ثقافة مكان آخر (أفريقية) . وقد أورثت هذه الرحلة وغيرها تأثيرات جيوثقافية نجد ملامحها مثلاً في شتات الجماعات العربية بين أطراف الخليج والمغرب العربي حيث تتناثر في الفترة الحالية بقايا رحلة تلك القبائل لعل من أبرزها قبيلة آل بنعلي التي تنتشر في البحرين والكويت وقطر .

ولقد تأسست حركة الرحلة في المكان أكثر وأكثر بعد تقدم الفتوح أو استقرارها على الأقل بصورة مغايرة . لقد انتقلت من نمط الهجرة الجماعية المتطلعة فطرياً لنمط عيش أفضل .. إلى نمط رحلة التثاقف .. أو التفاعل الثقافي . وقاد ذلك مجموعة كبيرة من العلماء في فترات متصلة تقدمت مع رحلاتهم فتوح الثقافة وتخومها من أجل محايثة المكان ، ومعرفة الذات والتعمق في الوعي بالهوية (مكانا وزمانا) وتأتي حركة ارتحال العلماء وفتوحاتهم ومثاقفاتهم المتصلة رداً مباشراً على واقع الانقسام المأساوي الذي آل إليه مصير الأمة بعد أن وهنت الخلافة وضعفت الحكومات المركزية . إن السياسات هنا تضع التخوم والحدود ولكن الثقافة تخترقها عبر فتوح رحلات العلماء ، وما ينتجونه من مصنفات موسوعيه تعطي الانطباع بوحدة الثقافة العربية والمكان العربي .

إ ن المصنفات العلمية الضخمة التي وضعها مغاربة أو مشارقة هي نتاج مباشر للمثاقفة المشرقية المغربية . ومن أبرزها مصنفات الرحلات بجميع أنواعها ودواعيها ، فالرحلة آنذاك لا تقترن بالرفاهية وانما تقترن بالبحث والاستكشاف وأداء المهمات الصعبة ، وكانت بديلاً حقيقياً عن وسائل الإتصال التي نعرفها اليوم . وبسبب شتات الولايات والحكومات الإقليمية شجع عليها الحكام ، وبعثوا السفراء والرسل استطلاعاً أو اداءً لمهمات وأغراض سياسية ، ومع تطور مراكز العلم والثقافة في الشام ومصر والأندلس والقيروان أصبحت الرحلة أمراً شائعاً وتقليداً علمياً معروفاً ، ووجد طلاب المعرفة من رحلة الحج وسيلة لذلك من أجل الأخذ من العلماء ومعرفة بقاع الأرض العربية .

وبسبب انشداد المغاربة والأندلسيين إلى جذورهم في الجزيرة العربية ومصر والشام فقد أصبح عدد الراحلين منهم لطلب العلم كبيراً وقد أورد المقرّي أسماء ٢٨٠ شخصاً من الأندلسيين وحدهم الذين فعلوا ذلك معترفاً بأنه لم يستوعب كل الأسماء' ولاحظ كثير من الباحثين بالفعل أن طابع الرحلة في طلب العلم قد طغى على ما عداه من أنواع الرحلات الأخرى في المغرب منذ القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) ثم يتسع وينتشر على ممر القرون.' (١٠)

ومن الأمثلة الهامة على ما تحدثه الرحلة من مثاقفة لا حدود لها قراءة رحلات أمثال : المسالك والممالك لابن خرداذبه ٨٢٠-٨٩٢م وكتاب البلدان لأحمد بن يعقوب (اليعقوبي) ٨٩٧م رحلة إبن جبير ١١٤٥-١٢١٧م

والشريف الادريسى ١١٠٠-١١٦٠م في كتابه نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ، ورحلة ابن بطوطة (أبو عبدالله الطنجي) ١٣٠٤-١٣٧٧م ، وجميع آثار العلامة إبن خلدون (عبدالرحمن بن محمد) وخاصة كتابة الشهير العبر ١٣٣٢-١٤٠٦م ، وأحمد بن محمد المقرّي في كتابه نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب (رحلة أدبية) ١٥٩١-١٦٣٢م . وغيرها من المصنفات .

لقد كشفت مثاقفات الرحلة عبر تلك المصنفات مفهوماً جديداً للثقافة العربية يؤكد أول ما يؤكد على أنها ترتهن انتاجاً ومعرفة بالمكان ، ويؤسس لها بعد ذلك حدوداً مطلقة بالمعنى الشامل ، فهي ليست إقليماً ورقعة مصنفرة كما تقنن ذلك السياسة وعصبياتها المعروفة ، وهي ليست حقلاً معرفياً مصغراً أيضاً وانما هي كل ما ينتجه المكان / الإنسان ، ومن هنا حفلت تلك المصنفات بمعلومات ونظرات دقيقة تهم الناقد ، والشاعر وعالم الاجتماع والأنثروبولوجيا والأثنولوجيا والجغرافيا والأركيولوجيا والآثار والميثولوجيا والمعتقدات والفلكلور والديمغرافيا الخ ..

وربما لا تختلف مصنفات الرحلة الأدبية عن تلك المصنفات، فقد إتسمت هي الأخرى بالنظرة الشاملة ، كما هو في مصنفات ابن سعيد المغربي ١١٩٩-١٢٤٨م مثل «المغرب» و«المشرق» والغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة (تراجم لشعراء من المشرق والمغرب) (١١). وغير ذلك كثير ممّا وضعه علماء ومؤرخون وأدباء اعتمدوا أساساً على رؤية تقيم الصلة بين الثقافة والمكان ، وتؤسس التقسيم الجغرافي أو الإقليمي الذي يطلقه قالب الرحلة مبتعدة في ذلك عن التقسيم الجغرافي السياسي السائد آنذاك .

ونرى أن هذا النمط من التأليف والتصنيف الذي يعتمد الرحلة في المكان والزمان هو الذي وضع سبيكة منهج علمي عربي أصيل ترتكز مرجعيته على معاينة المكان ومعايشة العصر ، ومثاقفة المناخ الثقافي .

إنه منهج أقرب إلى الميدان والممارسة ، وأبعد كثيراً عن أساليب التصنيف السهلة . وقد احتفظت أساليب السرد في تلك المصنفات بمواقع ذاتية وموضوعية من وجهة نظر أصحابها من العلماء . دون أن يعنى ذلك معافاتها من الوقوع في التناقض أحياناً . كما حدث ذلك في موقف ابن خلدون مثلاً من الرحلة الهلالية والهلاليين بشكل عام (١٢).

وأيا مّا كان الأمر فلا مناص «للرحلة» من أن تُروي من موقع محدد ، كما حدث ذلك في حالة الهلاليين الذين تولّوا بأنفسهم رواية سيرة رحلتهم إلى أفريقية عبر السيرة الملحمية البطولية التي ترددها الجماعات العربية في الخليج والشام ومصر والمغرب العربي ، وكما حدث في حالة العلماء والمؤرخين حين وقفوا على وصف رحلة التثاقف التي خضعوا لتجربتها من موقعهم أيضاً ، وبما يمليه عليهم إحساسهم بالعصر ذاتاً وموضوعاً .

الرحلة المعاكسة / نموذج من العصر الحديث
رحلة الزعيم التونسي إلى الكويت والبحرين

وربما انقطعت صيغة الرحلة في المراحل المتأخرة من الثقافة العربية ،وخاصة عندما قسّم الاستعمار بلاد العرب إلى تخوم تحمي مراكز اوروبا ، وتغذى ثروتها بالنموّ والتطوّر . لكن شروط التبعية لهذه المراكز خلقت ردود فعل قوية داخل البيئات المحلية ، وقد سبق أن ذكرت أن شروط التبعية قوبلت بشروط جديدة داخل البيئات الثقافية المصغرة في الخليج والمغرب العربي . فقد استجدت قوى جديدة مع نهاية القرن الماضي ، وهي حركة القوى الوطنية التي إصطدمت مباشرة مع الاستعمار والتخلف ، وأسست بذلك شروطها الخاصة في تحقيق النمّو الثقافي . هنا بدأت تتسلل صيغ التثاقف، وخاصة صيغة الرحلة بين البيئات العربية ، إمّا اضطراراً ، أو توجها نحو أفق عربي للنهوض بالثقافات المحلية .. في حالات الاضطرار نجد عدداً من الوطنيين الذين يتم ترحيلهم بأحكام قهرية إلى بلدان عربية أو أجنبية (هجرة المثقفين من الشام إلى مصر والمهاجر الأمريكية) أو الذين يفرون من الاستبداد ، ويلوذون بأوطان عربية يخوضون فيها رحلة التثاقف ، ويتواصلون فيها مع قضيتهم الوطنية والقومية .

إن رحلة هؤلاء رحلة معاكسة اذا ما وضعت في نسق رحلة الفتوح والهلاليين ورحلة العلماء ، فقد أصبحت الرحلة لو اذاً أو خلاصاً ، وبحثاً عن مفقود داخل الوطن . وربما كانت أبعد من ذلك طالما إرتبطت باستراتيجية الخطاب في الحركة الوطنية والإصلاحية . أعنى أنها ربما عبرت عن محاولة لكسر نطاق الثقافة المحلية ، وما تحتدم به عادة من مجالات خانقة تعود على أبنائها بالإحباط .

ولعل أهم تجربة تعبر عن كل ذلك ، وأبرز نموذج للتثاقف في هذا القرن رحلة الزعيم التونسي عبدالعزيز الثعالبي إلى الكويت والبحرين مرتين متتاليتين وفي فترتين متقاربتين ١٩٢٤-١٩٢٥ . لقد جاء هذا الزعيم إلى دول الخليج يجرّ وراءه تاريخاً من النضال السياسي والعمل الوطني والثقافي . لم يأت مستكشفاً ، مستعرضاً أحداث ماضية ، وإنما جاء ملهما يسقى الأرض العطشى . ويستخلص الدروس الوطنية والقومية في بيئة عربية خالصة الوفاء لامتدادها في المغرب العربي ، وليس مبالغة القول أن رحلة الثعالبي إلى الكويت والبحرين قد صقلت الدروس ، وألهمت الأفكار ، فهو واحد من أقطاب مدرسة محمد عبده ورشيد رضا في الإصلاح ، المدرسة التي حاولت أن ترى إلى التخلف والحكم والاستعمار والاستبداد من وجهة إسلامية نقية تجمع بين الالتزام الإسلامي والاستنارة الحديثة . ولم يكن غريباً بسبب ذلك أن تطلق أحلامها في التغيير عبر مشروعات متقدمة كالدستور ومجالس الشورى والإصلاح الإداري ومواجهة التخلف والجمود ومكافحة الوجود الأجنبي بكافة وسائل السلم والمقاومة .

لقد جاء الثعالبي إلى الكويت والبحرين ناقلاً تجارب عملية لمثل هذه الأفكار . وحين استقبله الوطنيون وزعماء

الإصلاح والأدباء لم يكونوا يجهلون ذلك ، كانوا يعرفون تاريخه ، ويرون فيه مرآة أحلامهم الوطنية ، ورغم اتفاق مثقفي دور الإصلاح في الكويت والبحرين على احترام تجربة الثعالبي ، وضرورة الأخذ منها إلاّ أن تفاعلات المثاقفة بينه وبينهم قد تشكلت في ثلاثة خطوط تدلّ جميعها على حيوية حضور الثعالبي فكراً ونضالاً.

الخط الأول :

يتضح هذا الخط في انكشاف تيار التعصب الديني الذي وصل إلى حدّ الانفلاق المطلق . كانت زيارة الثعالبى كفيلة باضرام نار المواجهة مع الإسلام المتعصب وخاصة في الكويت التي تواجد فيها عدد من الدعاة المتزمتين والتي عانى منهم مصلحوا الكويت وادباؤها أمثال يوسف بن عيسى القناعي ، والشيخ عبدالعزيز الرشيد صاحب مجلة 'الكويت' والشاعر صقر سالم الشبيب . ولعلنا نلاحظ أن الرشيد مثلاً يكتب عن هذه المواجهة في كتابه تاريخ الكويت' ، ويكتب عنها في مجلته 'الكويت' بأسلوب ينتقد فيه بحدة الموقف المتعصب والمتزمت لهؤلاء الدعاة ، في الوقت الذي يدعو إلى اتحاد الأمة ، ومواجهة مزاعم الجمود والدعاوي والأباطيل .

ولعل حادثة ظهور الشيخ عبدالعزيز بن صالح العلجي الاحسائي مؤشر على انكشاف العصبية الدينية بعد مجيء الثعالبي . وهي حادثة سجلها الشيخ الرشيد في 'تاريخ الكويت' ووصف تفاعلاتها وما انتهت إليه من إيعاز الحاكم (الشيخ مبارك الصباح) لهذا الداعية بالعودة إلى بلده (الإحساء) . ويذكر الرشيد أن هذا الداعية - وكذا تلاميذه - قد حكموا بتكفير محمد عبده والسيد الرشيد رضا والثعالبي' وأنه استحلّ دم رشيد رضا حتى حاول أحد تلاميذه قتله في السنة التي زار الأستاذ فيها الكويت .(١٣)

وسنلاحظ في هذا السياق أن شاعر الكويت صقر الشبيب يخاطب الثعالبي في أكثر من قصيدة لا يأتي فيها جميعها إلا على معاناته من التعصب الديني ، والجمود الفكري . يقول في إحدى قصائده التي وجهها للثعالبى:

عـمت بمأتـاك الـكـويتَ مسـرة
مـن أخـمصـي جـثـمـانـهـا لـلـقـونسِ
إني لأرجـو أن تـؤسس بـيـنـنـا
فـيـهـا الـوئـام فـأنت خيرمـؤسس
فـاغـرس بـذور هـوى الـوئـام فـإنـه
يـنـمـو فيُجـنـى إنْ بـكـفك يُـغـرس

وأزل بحكمتك الشقاق فلم نزل
منه لشقوتنا نسير بحندس
إنَّا انقسمنا في الكويت كما تشا
أهواء كلِّ معمَّم متطلّس
فالخُلفُ منشؤه مطامعُ عصبة
لسوى اصطياد المال لم تتقلْنس
مدّوا من اسم الدين شرَّ حباله
للمال بالتفريق مدَّ مدلّس
فَأَمِتْ ثعالب كيدِ كلِّ مفرق
باسم الديانة من نُهاك بِعَنْبَسِ
لولا أولئك لم يقطب بعضنا
في وجه بعض في الكويت ويعبَسِ
هل في صحيح الدين ما يدعو إلى
مُرْدِي التفرق والتعادي المتعِسِ
كلاّ ولكن ناصبوه كُفَّةً
عكسَوه عمداً ويلهم من عُكّسِ
ما زال منهم في الكويت موسوس
يدعو إلى التفريق إثر موسوس
أنبا بخير للكويت توسمي
مأتى الزعيم التونسي وتفرُّسي
يا ويلنا إن لم نجده مكمما
من خُلفنا أفواه أسدٍ نُهَّس
فمن الذي من بعد واحد تونس
نرجو لإسكات العوادي الرجس(١٤)

الخط الثاني :

ترسخت في الكويت أرضية مدرسة الإصلاح الديني والفكري (السياسي والاجتماعي) التي تزعمها في البلاد العربية أمثال عبدالعزيز الثعالبي ومحمد عبده ورشيد رضا وذلك لعاملين أساسيين:

العامل الأول :

أن الثعالبي يبلور تجربة عملية لتلك المدرسة ، خضعت لسلسلة متصلة من المواجهة مع الفرنسيين ، وتعرَّضت للامتحان على أرض الواقع ، فبرز صمود هذا الزعيم ، وصمود الحزب الدستوري الذي أسسه ، ولقد لفت المثقفون في الكويت والبحرين النظر إلى هذه المزيّة من خلال خطبهم ، واشعارهم المنبرية التي قدموها في مناسبات الاحتفاء بزيارة الثعالبي ، فقد كانوا يشيرون إلى حججه ، ومقارعته للأجانب ، والمستبدين ، وأصحاب التعصّب ؛ مما يدل على دقة متابعتهم لتداعيات حال الوطنيين في تونس آنذاك .

العامل الثاني :

أن تربة الثقافة في الكويت مهيأة أكثر من غيرها (البحرين مثلاً) للتقاطع مع تجربة الثعالبي . فقد عرفت الكويت طوال العقود الأربعة الأولى من هذا القرن مدرسة فكرية متصلة الأجيال ، تؤسس مرجعيتها من تراث الفكر النهضوي الإسلامي الذي أسسه الأفغاني وعبده ورشيد رضا والثعالبي وغيرهم . ومن هذه المدرسة برزت أسر كويتية عرفت بالمكانة الإقتصادية والنفوذ الاجتماعي . وهي أسر صقلتها أفكار الإصلاح ، ودفعها العمل التجاري نحو الانفتاح ، وجعلها مؤثرة في المجتمع والسلطة في آن واحد . إنها أسر عريقة امتلكت ناصية الاقتصاد فبات لها حضور في قلب الشراكة السياسية آنذاك . ومن هذه الأسر آل خالد ، وآل النقيب وآل المطيري ، وآل الشملان ، وآل الرومي والبدر . أما العلماء وزعماء الإصلاح الذين يتصلون بسلسلة تلك المدرسة فمنهم الشيخ عبدالله بن خلف الدحيان، وشملان بن علي الشملان ،ومصلح الكويت المعروف الشيخ يوسف بن عيسى القناعي . والشيخ عبدالعزيز الرشيد ، والشاعر صقر الشبيب والشاعر خالد الفرج . هؤلاء وغيرهم كثيرون أفراداً وأسراً كبيرة ومؤثرة يشكلون تربة ينغرس فيها خطاب الثعالبي ، وينسجم معها إلى حدّ التجذر.

ولعلنا نلاحظ هنا أن الزعيم التونسي قد أنس من زيارته للكويت فعاد إليها ثانية بعد فترة قصيرة، مؤكداً إعجابه برجالات الكويت وزعمائها ، وموثقاً عرى الصداقة مع عدد كبير منهم من آل خالد وآل الشملان الذين نزل ضيفاً عندهم في المرتين .

ولم يفت أحد من مثقفي الكويت دون الاحتفاء بشخصية الثعالبى ، فقد ألقيت بين يديه عشرات القصائد والخطب ،وكان يجد في خطابها بذوراً لأفكاره ، الأمر الذي يقطع بأن رحلة هذا الزعيم للكويت قد عمّقت رسوخ مدرسة الإصلاح المحافظة ، وجعلتها تقف على سدّة الثقافة والسياسة في الكويت .

ويمكن لنا أن نلاحظ أوجه تداعيات المثاقفة بين الزعيم التونسي وتلك المدرسة من طلوع أفكار جديدة لحركة الإصلاح في الكويت بعد سنوات قليلة ، ومنها أفكار ذات صلة بتجربة الثعالبى في النضال السياسي والفكري كالدستور ومجلس الشورى ، وقد عرف الكويتيون كيف يصقلون مثل هذه الأفكار في الثلاثينات من هذا القرن ، وفي فترة مبكرة بالقياس إلى دول الخليج ، خاصة بعد ان تبنى مصلحوها – ومنهم الشيخ يوسف بن عيسى القناعي – الدعوة إلى وضع الدستور وتأسيس المجلس النيابي .

الخط الثالث :

لقد وجد الثعالبي في الكويت بيئة ثقافية منقسمة بين التزمّت الشديد والإصلاح المحافظ ، بينما لم يجد ذلك في البحرين. لقد وجد جيلاً شبابياً أكثر وابعد تنوراً مما وجد في الكويت. كما وجد توثباً فكرياً متقدماً حتى بالقياس إلى مرجعياته هو، ومجمل خطابه الثقافي الذي سار عليه في زعامة الحزب الدستوري التونسي الحرّ . ومزيّة تفاعل الثعالبي مع ثقافة الكويت تكمن – كما ذكرت – في اتصاله الحميم برجالات يمتلكون النفوذ التجاري والاجتماعي ، وإمكانيات التأثير على الحاكم ، فالظرف التاريخي آنذاك ظرف تحالف تجاري قبلي . ولذا سلكت أفكار الثعالبي طريقها في التبلور داخل ثقافة الكويت ، فكانت إستجابتها المباشرة في الدعوة إلى إصلاح الحكم ، والإدارة ، وإنشاء المجلس النيابي (استمرت التجربة النيابية نصف عام فقط) . أما في البحرين فالمزية مختلفة ، فقد جاء إليها في اعقاب أحداث مؤسفة إنتهت بتدخل الإنجليز المباشر وخلع الحاكم الشيخ عيسى بن على آلخليفة . وتشتيت عدد من زعماء الحركة الإصلاحية المحافظة التي نعتبرها امتداداً لذات الحركة في الكويت . ومن أقطابها الشيخ عبدالوهاب الزياني .

لقد كاد تيار الإصلاح المحافظ في البحرين أن يحقق إنتصارا، وأن يبلور تحركاً تاريخياً عبر صيغة التحالف والتراضي التي انتهى إليها في اجتماع جرى مع الحاكم الشيخ عيسى بن علي آل خليفة . ولكن ظروفاً سياسية داخلية وخارجية (صراع النفوذ بين ايران + الإنجليز) قادت إلى أجواء مفعمة بالتناحر الثقافي والاجتماعي (الطائفي) حالت دون ذلك التحرك ، وانتهت إلى تدخل الإنجليز في اللحظة الحاسمة ، فدخلت البحرين مرحلة دقيقة جعلت جهود الإصلاح تذهب ادراج الرياح . ودفعت الوطنيين إلى مآل العزلة والنفي ، بينما دخلت الصفوف الجديدة من المثقفين في حالة من الحزن والمراجعة ، والترقب .

والمفارقة في قياس حدود التفاعل الثقافي بين بيئتى الكويت / البحرين مع رحلة الثعالبي تكمن في أن هذا الزعيم يلتقى في البحرين مع المثقفين في مرحلة الانكسار والمراجعة ، ومحاولة ترتيب استراتيجيات جديدة في

التفاعل مع السياسة والإنجليز . وهم بسبب هذه المرحلة لا يملكون القدرة المؤثرة على الحاكم الجديد كما إمتلكها رعيل الإصلاح المحافظ الذي سارعت الأحداث المحلية بضربة وتشتيت رموزه وعناصره - كما ذكرت - . أو كما امتلكها الرعيل المستمر لذات التيار الإصلاحي في مجتمع الكويت .

وعلى الرغم من كل ذلك فإن من الممكن القول بأن الثقافة في البحرين - منذ عام ١٩٢٤ - الذي زار فيه الثعالبي البحرين كانت تنتظر استقبال أفكار جديدة ، وتترقب بشوق لتأسيس خطاب مغاير تلتف من خلاله لمعالجة أوضاعها الداخلية ، والنهوض بالمجتمع وارتياد الأشكال الثقافية الجديدة الملائمة لمناخ العصر . ولعلنا نستطيع أن نلمس ذلك من مؤشرين :

المؤشر الأول : تكشف عنه القصائد التي قالها الشعراء المحتفون بالزعيم التونسي في النادي الأدبي في ٢٤ ذي القعدة ١٣٤٣هـ، ومنها قصيدة للشاعر خالد الفرج يقول فيها :

يا أيها الأستاذ جئت منقبا
عما ليعرب من طلول مناقب
لترى بقايا الفاتحين فسلهُمُ
هل (يستطيعوا) رد مجد ذاهب
جبت الجزيرة غربها وجنوبها
فرأيتها بتقاطع وتناصب
في كل مرحلة مليك قائم
شغلت دقائقه بآخر طالب
لعدوه في ذلّة عن قومه
في شاغل من جهله في قالب
ان عف عنه الليث أهوى نحوه
نسر الغريب بمنسر ومخالب
وبكل شبر في الجزيرة أمة
ترنو إلى جيرانها كأجانب

ان قــام فــيـهــا مصــلـح لـيـلـمـهـا
قــامــوا لــه مــن عــاتب أو عــائب
شغلوا عن الدين الذي هو حصنهم
بـطـوائـف مـن بـيـنـهـم ومـذاهب
جعلوا الخلاف على الفروع فواراقاً
ليسود فيهم حد سيف الغاضب
والأجـنـبـي لـه السـيـادة كـلـهـا
قــد وطــدت بمكــائــد وتــلاعب
يغري الشقيق على أخيه وينتحي
بمصــالـح مـن حـربـهـم ومـكـاسب
والجهــل ثــالــثــة الأثــافي واقــف
دون الــرقــي لـهــم وقــوف الحاجب
اني اؤمــل اذ رأيــتـك بــاســمــاً
أن تـنـجـلـي عـنـا غـيـوم غـيـاهب
واليـأس اوغـل في القلوب فلا ترى
مــنــا ســوى هــم ووجــه قــاطب
واراك تــبـســم حين تــيـأس آمــلاً
بــزوال كــارثــة ونــيــل مــآرب
آلامــنــا آمــالــنــا وشــفــاؤنــا
لــو حـقـقت بـتـكـاتـف وتحاجب
ومدارس تنمي الفضيلة بيننا
لتردنــا نــحــو السـبـيــل الــلاحب
الـعـلـم لـلـشـعب الضـعـيـف مـعـزز
ومحرر مــن غــاصب او نــاهب

لا خير في بلد يشيب شبابه
لم يسمعوا بمدارس ومكاتب
بالله ان سطرت عنه اسطرا
وكتبتها بنجيع قلب ذائب
فَأبِنْ لهم سًر المذلة علهم
يقفوا على كيد العدو الواثب
واكَتبْ وعِظْ وانشرْ خبايا حالهم
في الخافقين فانت افضل كاتب

ومن الواضح أن مفردات المنبر الشعري عند الفرج في هذه القصيدة تختلف عنها في قصيدة صقر الشبيب نظراً لاختلاف موقع الشاعرين في نسقين ثقافيين متمايزين وعلى النحو الذي أوضحت فيما سبق . وقصيدة الفرج في المحصلة النهائية تعبر عن اشواق مختلفة ، وتنتظر من الثعالبي استجابة مختلفة عما حدث له من تفاعل في الكويت ، خاصة وأن الفرج يتحدث عن عدو غير العدو الذي يتحدث عنه الشبيب . فالأول يشير إلى الإنجليز والحكام والتمزق العربي ، كما يصوغ مفردات التوثب التي أفرزتها الظروف اليائسة في البحرين:، (جعلوا الخلاف على الفروع فوارقاً ، والأجنبي له السيادة كلها ، والجهل ثالثة الأثافي ، واليأس أوغل في القلوب ، لا خير في بلد يشيب شبابه). وهو بالإضافة إلى هذه الجمل الشعرية المباشرة يكثف مفردات الأمل المفقود كالعلم والمدارس والحقوق ونحو ذلك. أما الثاني (صقر الشبيب) فقد كان يكثف أجواءه الشعرية حول دعاة التزمت الديني ، وما يلقاه مجتمع الكويت من عنت وجمود بسبب ذلك.

المؤشر الثاني : تكشف عنه الأفكار الجديدة التي تلقفها جيل الثلاثينيات في الحركة الثقافية والوطنية، وعلى رأسهم عبد الله الزائد وخالد الفرج وعبد الرحمن المعاودة . وهي أفكار كثيرة كان للثعالبي معها صولة وتجربة معروفة لدى مثقفي البحرين ، ومن خلال مجلس الشيخ إبراهيم بن محمد الخليفة . الذي تتوافد عليه الصحف والمجلات العربية . ومن هذه الأفكار إصدار صحيفة تعني بالنهوض الثقافي والوعي الوطني والدعوة للوحدة العربية ، وتنظيم التعليم ، ومواجهة الجهل باسلوب يتسم بالحدة . (انظر قصائد خالد الفرج ، وعبد الرحمن المعاودة . وكلاهما وقفا على التعبير عن أشواقهما للوحدة العربية بصورة لا نجد لها مثيلاً عند غيرهما .)

ومن بين مجمل تلك الأفكار نرى مسألة في غاية الحيوية بالنسبة لتطور الخطاب الثقافي في مجتمع البحرين

والخليج العربي . وهي مسألة الوحدة بين إمارات الخليج العربي . (الكويت ، البحرين ، أبوظبي ، والإمارات الأخرى ، قطر ، وعمان) . فقد طرح عبد الله الزائد صاحب جريدة البحرين بعد بضع سنوات من رحلة الثعالبي للبحرين مشروع الوحدة بين إمارات الخليج ، وردد أهميتها في إعادة الأمن والسلام في المنطقة بل إنه عندما أصدر جريدته عام ١٩٣٩م بادر إلى شرح فكرته الوحدوية ، وقدمها في صيغة مشروع إلى بريطانيا بواسطة ممثليها في الخليج.(١٥)

ونعتقد أن فكرة الدعوة إلى اتحاد الإمارات مستلهمة من صور النضال الوطني في تونس والجزائر، وتحديداً من عبد العزيز الثعالبي الزعيم التونسي للحزب الدستوري التونسي الحرّ (الجزائري الأصل) . فقد دعا إلى العمل الوحدوي المشترك على مستوى المغرب العربي، ثم ظلت دعوته تخبو وتشتعل ، ويدعو لها وطنيون هنا وهناك في الوطن العربي ، منهم الأمير خالد محي الدين . أحد أحفاد الأمير عبد القادر الجزائري الذي قاد الجهاد ضد الفرنسيين حتى أسر سنة ١٨٨٣م .

لقد ألف الوطنيون في المغرب العربي أسلوب العمل المشترك ، واستفادوا منه في مواجهة الاستبداد والاستعمار ، ولكنهم في مرحلة التغيير (الخمسينات) لم يتمكنوا من وضعه موضع تنفيذ على أرض الواقع؛خاصة مع صعود سلسلة من الاستقلالات الوطنية المعروفة . بينما وجدت فكرة التوحيد «ضرورتها» وصيرورتها التاريخية في الجزيرة العربية على يد الملك عبد العزيز آل سعود الذي وحّد أجزاء المملكة العربية السعودية . ثم استجدّ بريق هذه الوحدة على يد مثقفي البحرين ، فاستلهمها عبد الله الزائد (وهو كاتب وشاعر وأحد رواد الصحافة في البحرين والخليج) واستمر الخطاب الثقافي في الخليج يتداول الفكرة من خلال جميع مستوياته إلى أن خضعت للاختبار الحقيقي في سلسلة طويلة من الاجتماعات والمؤتمرات؛ انتهت بانتقالها إلى محك الواقع في تجربتين: تجربة اتحاد الإمارات العربية ، وتجربة مجلس التعاون لدول الخليج العربية .

إن دلالة رحلة الثعالبي إلى البحرين والكويت تتجاوز غرضها السياسي الشكلي ، وتقع في صميم التثاقف بالمعنى الشامل . وهي في صورتها النهائية نموذج مبسط بينما عمليات المثاقفة أعقد بكثير مما دلّت عليه هذه الرحلة.. فكم كان عدد الوطنيين الذين عرفهم أبناء الكويت والبحرين، وكم عدد الصحف والمجلات التي اطلعوا عليها ، وكم عدد الأفكار التي صقلوا أخذها من الثقافة العربية في النصف الأول من هذا القرن ، وكم عدد البعثات التعليمية العربية التي تفاعلت مع حركة التعليم في دول الخليج . إنها مصادر لا تنقطع بسبب تداخل العامل الثقافي في تكوين المجتمع الحديث لدول الخليج والجزيرة العربية . وقد وصلت في العقود الأخيرة من هذا القرن درجة كبيرة من الكثافة والدقة خاصة مع تطور صناعة المعرفة في بعض الدول العربية مثل تونس والمغرب والجزائر ، بعد أن كانت هذه تقع على هامش مراكز الثقافة العربية في القاهرة وبيروت وبغداد .

ولعلنا سنلاحظ أن الثقافة العربية في مرحلة الاستقلالات الوطنية المتعددة (١٩٥٠ وما بعدها) لم تتحول إلى ثقافة عربية مستقلة ومنتجة ، لقد ظلت ترتهن بحدود كبيرة من التبعية للغرب الأوربي . وقد لعبت صيغة الارتهان هذه دوراً كبيراً في تحريك مراكز التأثر فبقدر ما تنفتح ثقافة عربية على أفق الغرب وتنقل منه إنتاجاً

ونظراً ومعرفة ، شرحاً وترجمة وتأصيلاً.. يكون تحركها الثقافي واضحاً على غيرها.. هكذا كان دور مصر في الثلاثينيات والأربعينيات ، وربما استمر إلى الستينيات .. وهكذا كان دور بيروت وبغداد، ثم جاء دور دول المغرب العربي عبر ترجمات وكتابات مثقفيها في السبعينات والثمانينات وحتى هذه الفترة.

الحراك الثقافي من نموذج الرحلة إلى نموذج المؤسسة (دور المنظمة العربية للتربية والثقافة و والعلوم)

ولكن إذا كانت شروط الثقافة ونسقها في نصف القرن الماضي يهيئ المناخ المناسب لتفعيل نموذج الرحلات في تحريك الثقافة من الأطراف إلى الأطراف أو من الأطراف إلى المراكز وبالعكس.. فهل يمكن القول باستمرارية حراك الثقافة وفق هذا النموذج..؟ أم أنه نموذج يرتبط بنسقه الثقافي وبظروفه وشروطه التاريخية؟

لا شك بأن نموذج الرحلة الخلاَّقة قد تحوَّل مع بدء مرحلة الاستقلالات الوطنية في الستينات ودخول المجتمعات العربية عتبات "المجتمع الحديث"، .. وظهور مؤسسات المجتمع المدني الحديث بوجه خاص .. في هذه المرحلة يمكن القول أن المؤسسات بوصفها الإطار الحكومي أو غير الحكومي الذي ينظم قيام القوانين واستقرارها من أجل مصلحة السلطة.. أو من أجل مصلحة النخب وحقوق الفئات الاجتماعية المختلفة . هذه المؤسسات هي البديل الحقيقي لآليات الحراك الثقافي السابقة التي اعتمدت دوافع قومية ودينية ونضالية ومنها "آلية الرحلة" التي تحدثنا عنها ، ففي سياق مرحلة الاستقلالات الوطنية.. وتبلور مفهوم المجتمعات الحديثة في الوطن العربي .. كان مفهوم "المؤسسة" أحد الأعمدة التي يمكن أن تقاس بها كيفية إنتاج أي مجتمع عربي لثقافة عربية . وليس من شأننا هنا أن ندرس واقع المجتمع المدني الحديث من خلال مؤسساته ولكن سنحاول اختبار إمكانية انتقال فعل الحراك الثقافي إلى مؤسسة تتبنى استراتيجية المحافظة على هوية الثقافة العربية ، وتنشغل أساساً بمشروعات تتصل بوحدة الثقافة العربية وهي منظمة الثقافة العربية للتربية والثقافة والعلوم التابعة لجامعة الدول العربية .

لقد دخل جهاز المنظمة العربية مرحلة طويلة من العمل شهد خلالها محاولات مستمرة من أجل توحيد بعض الأطر الثقافية الموجهة لقطاعات التربية والتعليم ، والإعلام ، والعلوم ، والفنون ونحوها. وسعت هذه المنظمة إلى تنظيم مؤتمرات وندوات عديدة أساسها تنسيق العمل بين المؤسسات القطرية والمنظمة العربية نفسها ، وتكونت من جراء هذه اللقاءات أدبيات ومعلومات كثيرة، كما تمت صياغة قرارات كثيرة في التربية والإعلام والعمل وغيرها استوعبتها الوثائق والتقارير التي أنجزتها المنظمة العربية على مدى أكثر من عقدين من الزمن.

ولعل أهم ما أصدرته المنظمة هو الخطة الشاملة للثقافة العربية التي أعدتها بالتعاون مع دولة الكويت (المجلس

الوطني للثقافة والفنون والآداب). وأعتقد أن هذه الخطة مع الوثائق الخاصة بالمؤتمرات العربية في التربية والثقافة والعلوم التي قادتها المنظمة العربية قد وفرت الأطر النظرية لإمكانيات التعديل المنظم والمخطط للحراك الثقافي في الفترة الراهنة من تاريخ العلاقات العربية .. ذلك أن جميع الدراسات التي أجريت والتقارير التي أعدت والقرارات التي وضعت وكذا الخطة الشاملة للثقافة العربية نفسها قد دُفع بها لتكون سبلاً موجهة لكيفية اتخاذ القرار في كل دولة .. وقد أخذت دول عربية بكثير من القرارات في تعديل مناهج تربوية مثلاً أو سياسات إعلامية أو غيرها .. لكنها لم تأخذ بكثير منها أيضاً .. وينطبق هذا الأمر على كيفية استجابة أصحاب القرار في كل دولة عربية للخطة الشاملة للثقافة العربية .. فهي بوصفها وثيقة .. مصحوبة بدراسات نظرية وميدانية تحظى باهتمام المثقفين والإدارات الرسمية للثقافة والفنون والآداب لكن على مستوى التطبيق لم تكن أكثر من إطار نظري استرشدت بها الإدارات في تنفيذ خطط ثقافية مصغرة ومحددة تعكس ارتداداً إلى الهويّات المحلية لكنها لا تعكس استجابة موحدة للنظر إلى مستقبل الثقافة العربية. ولعلي لا أبالغ إذا قلت أن الخطة الشاملة للثقافة العربية التي تعتبر أهم إنجازات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم لم تجد من يسعفها من أصحاب القرار في السياسة والإدارة . كما لم تجد من يتابع حدود الاستجابة لها على صعيد الواقع والتجربة . ولعل التوجه العلموي/ النظري والوصفي الذي تحكّم في صياغة هذه الخطة يثير أمامنا أسئلة جديدة تتعلق بمستقبل الاستجابة للخطة الشاملة . لماذا لم تدرس المنظمة العربية إمكانيات التطبيق الموحد لهذه الخطة؟ .. ولماذا لم تدرس حدود الاستجابة لها في ظل المتغيرات الجديدة وظهور تيارات العولمة التي تتهدد الهوية الثقافية العربية؟ وهل ساهمت الخطة الشاملة في تحريك واقع الثقافة العربية بمنهجها الذي اعتمد التاطير النظري العلموي أكثر مما اعتمد على دراسة الواقع ومسح التجارب(١٦)

هذه الأسئلة لم توضع في مواجهة الخطة الشاملة بعد ، خاصة بعد مضيّ أكثر من عشر سنوات على إنجازها دون ملاحظة حدوث الحدّ الأدنى من الاستجابة العملية والموحدة لآلياتنا وبرامجها .. ومرد ذلك أن السنوات القليلة هذه احدثت فجوة كبيرة بين استراتيجية تلك الخطة واستراتيجية سياسات الدول العربية نحو الثقافة. فالأولى لم يكن يقع في أفق توقعاتها الحجم الكبير لمركزية العامل الثقافي في المتغيرات الدولية ، ولم يقع في حدسها ظهور تيار العولمة الذي يكتسح الآن أساليب التخطيط للمستقبل . كما لم تتصوَّر قرب انهيار القيم القومية على النحو الذي حدث في أعقاب حرب الخليج ، وانهيار الاتحاد السوفييتي ، ثم التوجه المحموم للعرقيات والقوميات المصغرة .. هذه متغيرات ثقافية جعلت سياسات الدول (العربية خاصة) نحو الثقافة تتسم بالتراجع ومن ثم الدخول في تبعية لا راد لها ، والاستجابة الكاملة لاستراتيجية التحالف بين الاقتصاد والسياسة الذي تقرره مركزية النظام العالمي الجديد.

وستظل استراتيجية الدول العربية نحو الثقافة محكومة بالمتغيرات الجديدة التي طرأت في السنوات الأخيرة أو التي ستطرأ في السنوات المقبلة وستزداد الفجوة بسبب ذلك بين الخطة الشاملة للثقافة العربية وبين الواقع الجديدة لهذه الثقافة . على الرغم من أن نهاية الثمانينات شهدت تجارب للتخطيط الثقافي استلهمت روح تلك

الخطة وأهدافها منها على سبيل المثال مشروع الخطة الثقافية لدول مجلس التعاون الذي أقر في عام ١٩٨٩.(١٧)

لقد كانت الخطة الشاملة نموذجاً متميزاً يعكس صورة الأدوار المتبادلة في تحريك الثقافة من أطرافها في الخليج إلى أطرافها في المغرب العربي ذلك أنها أنجزت في ظل تعاون خلّاق بين واحدة من أهم المؤسسات الثقافية في دولة الكويت وهي المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وواحدة من أهم منظمات الجامعة العربية التي اتخذت من تونس مقراً لها وهي المنظمة العربية للثقافة والتربية والعلوم . وقد تهيأ لها عمل جماعي منظم ومخطط لكن لم يتهيأ لها قرار سياسي يوازي طموحها كما لم يتهيأ لها مناخ ثقافي يستجيب لها بالحوار والاختبار والتطبيق .

وإذا كانت رحلات العلماء منذ مطالعها الأولى وحتى تجاربها الحديثة (رحلات أمين الريحاني ورشيد رضا و الثعالبي إلى الكويت والبحرين) قد هيأت مناخاً متصلاً لحراك الثقافة العربية أكثر مما هيأته الخطة الشاملة للثقافة العربية فإن ذلك يعني في المحصلة الأخيرة أن آليات حراك الثقافة بين أكثر من مجتمع ترتهن دوماً بشروطها التاريخية ، وقد كانت شروط الاستجابة أو التفاعل مع تلك الرحلات تصنع من الثعالبي وأمثاله رموزاً كبيرة متصلة بما تزيحه من مرجعيات قومية ودينية ونضالية ، كانت رمزاً لامتلاك مشروع التغيير الشامل وكانت فوق ذلك تعكس إيماناً حقيقياً بدورْ العامل الثقافيْ في أحداث هذا التغيير .. وهو ما لم يكن متحققاً في الثقافة العربية خلال العشرين سنة الأخيرة على الأقل والتي شهدت صياغة الخطة الشاملة للثقافة العربية . كما شهدت ظهور مؤسسات المجتمع المدني الحديث.

الخاتمـة :
تأمل واستشراف

حاولت هذه الدراسة أن تضع نموذج الرحلة لأربع تحولات رئيسية في سياق بحثها مسألة التفاعل الثقافي، والمثاقفة بين دول الخليج ودول المغرب العربي .. هذه التحولات هي:

١- الفتح الإسلامي
٢- عصر الهجرات الكبرى (الرحلات الجماعية)
٣- المرحلة الوسيطة (الرحلات العلمية)
٤- الرحلة المعاكسة في العصر الحديث (مرحلة الاستعمار)

وكشف الظرف التاريخي والثقافي لنموذج الرحلة عبر تلك التحولات عن حركية العامل الثقافي بين المجتمعات العربية، وحيويته المستمرة، حتى في البلاد التي يسدل التاريخ الستار عليها في مرحلة من مراحلها دون أن يخفي بريقها الثقافي. ويمكن القول بأن ما أتت عليه هذه الدراسة يُسقط نظرية المركز والأطراف التي كثيراً ما حُكِّمت في تقييم العلاقات الثقافية بين الدول العربية. إن ظهور الإسلام وتحرّك الفتوح العربية والإسلامية بعد ذلك يشكل عاملاً سياسياً وثقافياً يزيغ الصراعات بين مراكز وأطراف، ويهيئ الفرصة للعوامل الثقافية المحلية المتفاعلة كي تعمل عملها، وتنتج مجتمعها. وهذا ظرف كفل لأقاليم بعيدة جداً كالأندلس والقيروان وفاس وغيرها لأن تصبح مراكز ثقافية مؤثرة ومحركة للفعل الثقافي.

كما كفل لعمان وجلفار والخط وهجر والبصرة أن تكون مواقع حضرية مؤثرة تشد اليها الرحال وينظر اليها بوصفها نماذج مركزية في تشكيل الثقافة العربية مكاناً وزماناً.. ومحصلة ذلك تشير الى أن نظرية المراكز والاطراف وهم اصطنعته ذرائع بعض المثقفين والساسة الذين تناسوا بأن الارض كروية وأن بامكان أي نقطة فوق سطح هذه الارض أن تكون مركزاً بمجرد أن تتفاعل معها عوامل الثقافة (وهي عوامل انسانية لا تخلو منها بقعة على الارض) حين تقترن بكيفية محددة ينتجها الانسان في مكان وزمان محددين.

وفي رحلة الهجرات العربية الكبرى من الجزيرة العربية تتحرك رحلة الهلاليين (بني هلال وبني سليم)ويخترق سيرها مجمل البلاد العربية من الخليج إلى المغرب وبعض دول أفريقيا .. وهذه رحلة لا شأن لها بالسياسة والفتوح والغزوات، وإنما هي رحلة تحركها عوامل الطبيعة والفطرة بعد كارثة الجفاف التي مرّت بها الجزيرة العربية، ولا أحد يستطيع أن ينفي ما صنعته هذه الرحلة في ثقافة المجتمعات التي مرّت بها، وخاصة مصر وتونس والمغرب، فقد كانت عاملاً أساساً في تكوينها السياسي والثقافي والديمغرافي؛ خاصة بعد أن أُستُغِلت الجماعات العربية المهاجرة هذه في الصراعات السياسية المتناحرة آنذاك.

وفي المرحلة الوسيطة تبدأ رحلات العلماء والأدباء، وتتحول الرحلة إلى عامل أساس في إنتاج ثقافة ومعرفة متأصلة في التراث العربي عبر مصنفات ضخمة بلورت أشكال التثاقف، وكشفت عن حقيقة هامة؛ وهي أن ما يعتبر هامشاً أو طرفاً يمكن أن يكون ملهماً وباعثاً ومبهراً. لقد صاغت ذلك رحلات العلماء المغاربة

واستطلاعاتهم لأماكن وأقاليم مجهولة من الشرق العربي كما أوضحت الدراسة ذلك فيما سبق .

وفي العصر الحديث - من خلال نموذج رحلة الثعالبي إلى البحرين والكويت - تنعكس رحلة الانبهار والإلهام ؛ حيث يكون الاحتفاء بهذا الزعيم استلهاماً لواقع جديد ، وبعثاً لطاقات مقيّدة .

وفي كل الأحوال فإن تأمل نموذج المثاقفة والتفاعل الثقافي بين الجزيرة العربية والمغرب العربي يبعث على اتساع مجال النظر حول أهمية العامل الثقافي ، وضرورة عدم إخضاعه للعوامل السياسية الطارئة، فقد أثبتت الملاحظات السابقة في هذا السياق أن دراسة ذلك العامل الثقافي في تكوين الدولة الحديثة في الخليج والجزيرة العربية تصلنا مباشرة بتكوين الدولة الحديثة في مجتمعات المغرب العربي . ولا تحول المسافات المتباعدة هنا دون التأكيد على أن تكوينهما الثقافي واحد . تتهيأ فيه عوامل التعاون والتفاعل والاندماج منذ ما قبل التاريخ ، ومروراً بالتاريخ والدين والقبائل واللغة والقيم الخ..

لقد استقر النموذج الثقافي المشترك في تكوين الأطراف (الخليج المغرب) رغم التسليم بالانقسام إلى مشرق ومغرب ، واستقر أيضاً رغم الخضوع إلى شتات من الدول العربية . وقد أشرت من قبل إلى وجود عاملين متجادلين في التوجه المعاكس لإمكانية قيام نموذج ثقافي/سياسي مشترك ، الأول: مطالب التبعية وترتيبات الصراع الدولي مع نهاية القرن الماضي . والثاني: مطالب النمّو الثقافي للحركات الوطنية . إنها مطالب متفارقة ، وبينها صراع دائم ، وتحالف نادر لكنها تضافرت على تأسيس ثقافات محلية مصغرة .. ومن هنا بدأ النموذج الثقافي العربي يتراجع لتحل محله مجموعة نماذج ثقافية/سياسية .لم تتمكن القوى المركزية في البلاد العربية من الالتفاف حول هذه النماذج حتى مع اللجوء إلى أساليب التخطيط والدراسة الوصفية التي صاغتها الخطة الشاملة للثقافة العربية .

وأرى أن أكثر محاذير الواقع الذي تصل إليه نماذج الثقافات الوطنية التي كونتها السياسات الراهنة تتصل بعزلة العامل الثقافي ،أو تأجيله وترهين اشتغاله وفق المصالح السياسية الطارئة غالباً . هذا من جانب . ومن جانب آخر فإن استقرار ثقافة النماذج السياسية الراهنة (الثقافة المقترنة بالحدود السياسية للدول العربية) يستفزُّ آلة الانقسام ويحث عليها أو يؤجل اشتغالها إلى حين من الزمن بينما يسكن تحت رماد الظرف الثقافي مزيد من الشتات والانقسام . وإذا كنا نريد -حقاً- دفع ذلك كلّه ، وانتزاع تلك المخاوف فليس لنا إلا أن نضع الحساب الأول للعامل الثقافي المشترك بين البلاد العربية . فإذا كانت بدايات تأسيس كيان الدول العربية الحديثة قد أهملت تماماً اعتبارات العامل الثقافي فذلك لارتباطها - أي البدايات - بحراك السكان والقبائل والجماعات ، وهجراتها وتمفصلاتها وسط ظروف التخلّف وهيمنة النفوذ الأجنبي . أما الآن فإن أي نموذج للسياسة العربية لا يمكن له التحرّك خطوة واحدة في خضم الصراع السياسي والمصالح الاقتصادية دون استثمار العامل الثقافي والحضاري المشترك بين الدول العربية .

الدكتور إبراهيم عبد الله غلوم

الهوامش والمراجع:

*استخدمت الدراسة مصطلح الحراك الثقافي عنواناً عاماً لأنه أكثر المصطلحات شمولية ودلالة على مجمل عمليات التفاعل الثقافي والتداخل بين الثقافات والتثاقف وما يعنيه من حوار مع الآخر ، أو تبادل الأدوار الثقافية ، والتأثيرات المباشرة وغير المباشرة، وفضلاً عن ذلك فإن مصطلح الحراك الثقافي ينصب بقوة على مجمل المصاحبات الثقافية لحركات الهجرة والرحلة الجماعية، وهو ما تتمحور حوله ملاحظات الدراسة .

١- قد يقال بأن التثاقف مصطلح يعني فقط بإشكاليات التبادل والجدل بين ثقافتين مختلفتين أو أكثر من حيث القوة والضعف أو التبعية والهيمنة في حين أننا نعني بهذا المصطلح تبادل تبادل الفاعلية للادوار الحيوية على صعيد الثقافة بمعناها الشامل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. وهي أدوار لا نرصد لها مراحل أو حقباً تاريخية ، وإنما نحاول أن نكشف عن مفاصل ومعابر لحراكها منذ مرحلة الهجرات الكبرى إلى العصر الحديث كما توضح الدراسة .

٢- العبر وديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨١ ج١ ص٨ .

٣- انظر ديوان لسان الدين الخطيب، تحقيق د. محمد مفتاح، دار الثقافة ط١ ١٩٨٩ ص٤٠٤

٤- ابن خلدون، العبر، مجلد ٦، قسم (١) ص٨ .

٥- انظر ما كتبه محمد المرزوقي عن القبائل العربية قبل الهلاليين. سيرة بنى هلال، ندوة حول السيرة الهلالية، الدار التونسية للنشر ١٩٩٠ .

٦- انظر كتاب الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي، د. عبد الحميد يونس دار المعرفة، القاهرة ١٩٦٨. ففي هذا الكتاب نظرة تنصف الهلاليين وتعيد الاعتبار إليهم .

٧- انظر عبد الرحمن الأبنودي (سيرة بني هلال) ندوة حول السيرة الهلالية، ص٤٥ .

٨- العبر، ابن خلدون مجلد ٤، ج٣ ص٨ .

٩- المصدر السابق ج١١ ص ١٤٢ .

١٠- انظر: أدب الرحلة، د. حسين نصار مكتبة لبنان،بيروت ط١ ١٩٩١ ص٣٣ . وانظر أيضاً تاريخ الأدب الجغرافي،كراتشكوفسكي،دار الغرب الإسلامي بيروت،١٩٨٧ ص١٦٨ .

١١- انظر دراسة وضعها د. محمد جابر الأنصاري عن ابن سعيد المغربي ورحلاته المشرقية وتحولات عصره، دار الغرب الإسلامي ط١ ١٩٩٢ بيروت . وهو كتاب يؤسس مثالاً على التفاعل الثقافي بين المشرق والمغرب عبر التصنيف والتأليف والدخول في الأقاليم والتفاعل مع البيئات الثقافية العربية .

١٢- انظر موقف ابن خلدون من الهلاليين . العبر، ج١١ ص٤٠ .

١٣- تاريخ الكويت، عبد العزيز الرشيد، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٧١ ص٢٧٧ .

١٤- انظر القصيدة، ديوان صقر الشبيب، مكتبة الأمل، الكويت ١٣٨٩هـ، ص٣٢٦ .

١٥- انظر تفصيلاً لذلك في كتاب: نابغة البحرين لمبارك الخاطر، وكتاب عبد الله الزائد وتأسيس الخطاب الأدبي الحديث للدكتور إبراهيم عبد الله غلوم .

١٦- ضمت وثائق الخطة الشاملة للثقافة العربية عشرات من الدراسات العلمية التي قام بها باحثون عرب متخصصون في التربية والإعلام والتراث والفنون التشكيلية والمسرحية والسينمائية وغير ذلك، وهي دراسات غلب عليها الطابع النظري وهيمنت عليها آليات التأطير العلمي انظر: الخطة الشاملة للثقافة العربية، منظمة العربية للثقافة والتربية والعلوم، جامعة الدول العربية، دار ذات السلاسل، الكويت ١٩٨٥.

١٧- انظر نص الخطة المذكورة في كتاب: الثقافة وإشكالية التواصل الثقافي في مجتمعات الخليج العربي، د. إبراهيم عبد الله غلوم، دلمون للنشر والتوزيع، قبرص ١٩٩٠ .

جمال الدين الافغاني والسياسة الايرانية
١٨٨٧ - ١٨٩٧

د. مصطفى عقيل الخطيب *

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة الى محاولة اثبات أورومة السيد جمال الدين الافغاني ونشأته الاولى التي تميزت بالغموض لاسيما مكان مولده وانتمائه العرقي هل هو ايراني ام افغاني وترجح هذه الدراسة انه ايراني الاصل ومن مدينة همدان الايرانية رغم عدم وجود وثائق اودلائل قاطعة على ذلك لكننا اعتمدنا على اقوال مجموعة من الايرانيين الذين يزعمون انهم من اقارب السيد جمال الدين في همدان وبعض من هؤلاء الذين عاصروه ورافقوه في رحلاته الكثيرة. كذلك اعتمدنا ايضا على شهادات عدد من الايرانيين الذين التقوا به او بأقاربه، هذا إلى جانب انه كان يتقن اللغة الفارسية بجانب اللغات العربية والتركية وغيرها، وكتب وألّف باللغة الفارسية.

وقد اهتمت الصحف والمجلات الايرانية بهذه الشخصية إلى درجة كبيرة في حين لم يجد السيد هذا الاهتمام من قبل الافغان الا القليل.

اما الجزء الثاني من هذه الدراسة فتناول نشاطات جمال الدين الافغاني في ايران وعلاقاته بناصر الدين شاه القاجاري «اي الحقبة الايرانية للسيد جمال الدين» وتكاد تكون هذه الحقبة مجهولة في دراسات مستقلة وان كانت هناك اشارات في ثنايا الدراسات عن هذه الفترة.

وقد لعب السيد جمال الدين الافغاني دورا كبيرا في الحياة السياسية في ايران منذ وصوله إلى هناك بدعوة من ناصر الدين شاه القاجاري ونتج عن ذلك طرده من ايران بعد ان اشتد الخلاف بينه وبين الشاه والحكومة الايرانية لكنه ترك مجموعة من مريديه الذين تتلمذوا على يديه ونهلوا من علمه وفكره حتى ان احدهم انتقم للسيد بقتل الشاه نفسه في عام ١٨٩٦م.

* استاذ مساعد، قسم التاريخ، جامعة قطر

Jamal El Deen Al Afghani and the Iranian Politics 1887-1797

Dr. Mostafa Aqeel Al-Khateeb

Abstract

This present study is an attempt of establishing the ethnic origin of Mr Jamal El Deen Al Afghani, as well as disclosing his childhood which is still enigmatic, particularly, as far as his birthplace is concerned. Is he Iranian, or Afghani? This study maintains that he is originally Iranian and that he comes from the Iranian city of Hamadan. In spite of the absence of decisive credentials to prove it, the researcher relies heavily on what some Iranian people who claim to belong to the same family of Jamal El Deen Al Afghani in Hamdan have got to say in addition to the sayings of some of his contemporaries and travel mates, during his many travels. The saying of some people who have met him and / or his relatives are also taken into account. In addition, he was perfect speaker of Persian besides Arabic, Turkish and other languages. He used to write in Persian.

The second part of this study deals with Jamal ElDeen's activities in Iran, and his relationship with Nasser ElDeen Shah AlQajari, in other words, the Iranian phase of Jamal El Deen's life, a phase which is so cryptically referred to independent studies.

Jamal El Deen Al Afghani had played a great role in the political life of Iran since his arrival there on Nasser El Deen shah Al Qajari's invitation. However, he was deported from Iran as a result of the severe conflict that arose between him on the one hand, and the shah of Iran and the Iranian government on the other. However, he left behind some of his disciples who acquired much of his knowledge and line of thought. One of his disciples avenged Jamal El Deen's deportation by assassinating the shah himself in 1896 AD.

مقدمة :

من المعروف ان السيد جمال الدين الافغاني حاز شهرة تاريخية كبيرة، كثائر اسلامي ضد الاستعمار الاجنبي في بلاد الشرق الاسلامي، وكثائر ضد الاستبداد والمستبدين، وداعية للحرية والدستور، في الاقطار التي عاش فيها. فضلا عن دوره المشهود كداعية للجامعة الاسلامية، فلم يمارس الافغاني دوره كثائر سياسي نشط فحسب، وانما لعب دوراً كبيراً كمفكر وداعية ومعلم، ظهرت آثاره في خطبه ومقالاته ومؤلفاته، بل وتلاميذه، على نحو ما اهتم به الدارسون والمؤرخون، فقد عاش الرجل حياة خصبة ثرية، تركت آثارها وتأثيرها، ليس فقط خلال النصف الاول من القرن التاسع عشر (١٨٣٨ - ١٨٩٧)، وانما امتدت إلى ما بعد ذلك فيمن تركه من تلاميذ. وما خلفه من آثار واتجاهات وافكار.

ومن الثابت انه حظي باهتمام من قبل الكتاب والدارسين، ربما بما لم يحظ به الكثيرون من جيله، فصدرت عنه عشرات الدراسات والمؤلفات، في شتى اللغات، وادعاه الفرس والافغان، واعتبره المصريون والاتراك منهم، بدرجة او اخرى، لما لعبه في بلادهم من ادوار تاريخية معروفة، وظهر الرجل في معظم تلك الدراسات كشخصية مثيرة للجدل والاختلاف. وذلك لتعدد اوجه نشاطاته والادوار التي لعبها، والبلاد التي تنقل اليها وعاش فيها. لكنه، بكل المقاييس، كان شخصية تاريخية فذة ومؤثرة، تركت آثارها في مجال الحركة السياسية والفكر الديني، والاصلاحي، بل انه يعد من المؤسسين «لنهضة» العلم الاسلامي في العصر الحديث، ايا كان تقييم دوره وشخصيته.

وقد ثبت ان حياته في ايران وعلاقته بالشاه ناصر الدين، حاكم ايران القوي، (١٨٤٨ - ١٨٩٦)، الذي عاصر حكمه فترة «نضال» الافغاني، لم تخضع لدراسة علمية خاصة، تتتبع تطورها تاريخيا. وتحاول تقييمها، من خلال سياق الاحداث. لابراز موقفه من السياسة الايرانية، خاصة خلال العقد الاخير من حياة الشاه وحكمه، والعقد الاخير لنشاط وحركة الافغاني السياسية، ومن هنا نشأت فكرة هذه الدراسة، التي تستهدف دراسة ما يمكن ان يسمى «المرحلة الايرانية» من تاريخ الافغاني، قياسا على دراسة مراحله الهندية والافغانية، والمصرية والاوروبية والتركية... الخ.

وستبدأ الدراسة بتمهيد يلقي الضوء على جنسية الافغاني ونشأته، وهل هو ايراني أم أفغاني؟ وقد لا تكون لهذه المسألة المثيرة للجدل، أهمية تاريخية كبيرة، لكنها تبدو وثيقة الصلة بموضوعنا، فقد تلقي مسألة ترجيح احد الرأيين، بعضا من الضوء على صلة الافغاني بالسياسة الايرانية، وما اكتنف السنوات الثماني والعشرين الاولى من حياته من غموض، تلك السنوات التي قضاها قبل قيامه بدوره الهام في السياسة الافغانية (١٨٦٦ - ١٨٦٨)، وان كان بعض الايرانيين لا يأبهون كثيرا بايرانية السيد او افغانيته، فمن الثابت انه كان له نشاط سياسي كبير في ايران وساهم من خلال لقاءاته واتصالاته بعلماء ايران وانتقاداته اللاذعة والمستمرة لحكومة ناصر الدين شاه القاجارى، وانه نجح في خلق حركة اصلاحية نتج عنها قيام الثورة في ايران في عامي ١٩٠٥، ١٩٠٩م (١)، ثم ننتقل إلى دراسة دوره في ايران خلال رحلته الأولى إليها (مايو ١٨٨٦ - مايو ١٨٨٧) بعد اعطاء خلفية عن الشاه ونظام حكمه، وتتبع موقف الافغاني من السياسة الايرانية بعد ابعاده من ايران، ثم دراسة دوره في ايران عند اقامته فيها للمرة الثانية (١٨٨٩ - ١٨٩١) وما نتج عن دوره السياسي، وحتى ابعاده للمرة الثانية والاخيرة، ورد الفعل لديه ومقاومته للسياسة الايرانية حتى اغتيال الشاه عام ١٨٩٦ لتنتهي الدراسة بمعالجة مدى مسئولية الافغاني عن اغتياله.



حول الأصل والنشأة:

لقد اختلف المؤرخون والكتاب حول أصل ونشأة السيد جمال الدين، وثار الجدل وكثرت الحجج، لاثبات هل هو ايراني الاصل والنشأة، أم هو افغاني، كما اشتهر باللقب، وكما احب هو ان يسمي نفسه، والذي نود ان نشير اليه في البداية ان السيد جمال الدين لم يرتبط بوطن معين، بالمعنى الضيق للاوطان، وانما كان مرتبطا بقضية كبرى، نذر نفسه لها، وفجرها في كل وطن أقام فيه، ومن هنا كثرت رحلاته وتنقلاته، وتعددت اوطانه، لان قضيته هي وطنه حيث اقام وحيث وجد.

وثمة رأيان واضحان لكل منهما اصحابه ومؤيدوه، الرأي الاول يعتبره «افغاني» الاصل والمولد والنشأة، والرأي الآخر يعتبره «ايراني» الاصل والمولد والنشأة، وقد تكون القضية، كما اشرنا، غير ذات أهمية، الا ان الدراسة التاريخية لا ينبغي ان تتجاهل تمحيص هذين الرأيين وتفنيد اسانيد وحجج اصحابها، لترجح ايهما اقرب إلى الصواب ومنطق الاحداث، ما دامت «الوثائق» لا تقطع برأي حاسم في المسألة، فلدينا «شهادات» قدمها جمال الدين نفسه وتلاميذه ومؤيدوه، بل واقرباؤه، وهناك «وثائق» قدمها الايرانيون يدللون بها على ايرانيته، ومع ذلك لم تسلم من التجريح والتفنيد.. لذلك سنعرض لحجج اصحاب الرأيين، ثم نحاول ابداء رأينا في المسألة.

بالنسبة للقائلين بانه « افغاني» فهناك عدة شهادات يأتي في مقدمتها شهادة الافغاني نفسه حين طلب منه

ان يترجم لحياته فذكر «واي نفع لمن يذكر انني ولدت سنة ١٢٥٤هـ (١٨٣٨م) وعمرت اكثر من نصف قرن واضطررت لترك بلادي الافغان تتلاعب بها الاهواء..» وفي مقالة له ذكر «.. لقد استوقفني الافغان، وهي اول ارض مسّ ترابها جسمي، ثم الهند وفيها تثقف عقلي، فايران بحكم الجوار والروابط، واليها كنت صرفت بعض همتي..» (٢) وقد ايدت شهادة محمد عبده نفس المعنى، حين قال « انه ولد في بيت عظيم ببلاد الافغان وآل هذا البيت في خطة «كنر» من اعمال كابل..» ويؤكد محمد رشيد رضا ان ادعاء الفرس بأن السيد منهم هو من قبيل ما جرت به العادة بشأن عظماء الرجال وتنازع الشعوب لهم (٣).

كذلك ايد «عبدالقادر المغربي» انه افغاني على سبيل الترجيح، الا انه لم يغفل الروايات التي قالت انه ايراني من مازندران وان والده كان ضابطا في الجيش الايراني ارسلته حكومته إلى بلاد الافغان في مهمة، وهناك طابت له الاقامة فيها وتزوج من أهلها وانجب جمال الدين، وان كان المغربي ذكر ان هذه الروايات تواترت ولا دليل عليها وانها نقلت عن جمال الدين نفسه لذلك مال إلى اعتمادها واعتباره افغانياً.. اما الشيخ مصطفى عبدالرازق فقد اشار إلى الخلاف حول نسب السيد، ولم يقطع برأي «فان ما يتعلق بأصله ونشأته محاط بغموض واضطراب» ثم اشار عبدالرازق إلى ان محمد عبده في فاتحة تعريبه لرسالة « الرد على الدهريين» يرى ان السيد وان كان في الحقيقة فارسيا، فقد انتسب إلى الافغان، ليظهر بمظهر السني، وليتخلص من رقابة الحكومة الايرانية لرعاياها في الخارج (٤)، معنى ذلك ان عبدالرازق لم يقطع برأي وان كانت اشارته لما اورده محمد عبده امر له مغزاه.

وهناك دراستان افغانيتان تؤكدان افغانيته، أولاهما تؤكد انه ولد في «كوناري» لسيد من آل البيت افغاني يدعى السيد سفدر وان مسقط رأسه هو قرية شيرجراغ، ومع هذا لم تأت هذه الدراسة بوثيقة واحدة تؤيد ذلك، سوى صورة زنكوغرافية، لورقة بخط السيد كتب عليها اسمه وتوقيعه بعبارة «من سكنة كابل من أهالي الافغان، السيد جمال الدين من سادات كنر» وباستثناء ذلك ليس بها ما يثبت افغانيته، وثانيتهما دراسة لباحث افغاني، تعتمد على ما سبق نشره قبل عام ١٩٦٧م، وتؤكد انه من «اسعد اباد.. وقرية كنر..» ولم تورد هذه الدراسة وثيقة جديدة، وانما اعتمدت على نقل الروايات المتواترة التي اوردها السيد واصدقاؤه، ثم يقدم افكاراً تعتمد على مجادلة القائلين بايرانيته، ويضيف انه لو كان ايرانيا شيعيا لما تخلى عنه الائمة الايرانيون يوم طرده الشاه وهو مكبل بالسلاسل عليل، وان مطالعة كتابه «تتمة البيان..» توضح كيف انه يسجل عواطفه واحاسيسه كأفغاني... الخ (٥).

وهناك دراسة حديثة «توفق» بين الروايات المختلفة ويرى صاحبها ان اسرة السيد «ربما» تكون قد فرت إلى اسد آباد في ايران، تاركة افغانستان خوفا من بطش دوست محمد، وانها ظلت هناك تحمل اسمه، وانه ليس ثمة تعارض بين ان يكون افغانيا، وان جزءا من اسرته عاش في ايران.. وهناك من يستنتج انه ليس مستبعدا ان يكون لاسرة السيد فروع في كل من ايران وافغانستان، وان الشاه اراد اثبات انتساب السيد إلى ايران ليستطيع الانتقام منه (٦).

وعموما نلاحظ من تحليل الآراء السابقة انها تعتمد على ما ذكره الافغاني عن نفسه، او ما اراد هو ان يعرف عنه، وانها تواترت وتنوقلت عبر تلاميذه ومريديه، كما انها تستند في اثبات «افغانيته» على التشكيك فيما اورده اصحاب الاتجاه القائل بايرانيته، اي انها تعتمد على الجدل، دون تقديم وثائق واضحة، كما انها لم تقدم دليلا يثبت حقيقة افغانيته، فضلا عن ان بعضها قدم آراء توفيقية. ترى ان الرجل ربما ولد في افغانستان، وانتقل إلى ايران وهو طفل، او العكس، مما يثبت ان اصحاب هذه الآراء لا يقطعون بصحة نسب الرجل من حيث اصله وجنسيته ونشأته.

وأما القائلون بان جمال الدين «ايراني» من اسد آباد قرب همدان بإيران، وانه ولد ونشأ هناك، فمعظمهم من الايرانيين ومن المستشرقين الاوروبيين، الذين عاصروه، والمحدثين، بل وبعض الباحثين العرب، ويستند هؤلاء إلى ان اول سيرة صدرت عنه في ايران كانت عام ١٨٨٩م، ضمن كتاب «المآثر والآثار» تأليف اعتماد السلطنة (محمد حسن خان)، الذي كان وزيرا ايرانيا وتعرف إلى جمال الدين واعجب به عند زيارته لايران ورغم ان هذه السيرة تقطع بانه ايراني، الا انها لم تقدم وثيقة تثبت ذلك. وهناك كذلك السيرة التي كتبها ابن اخت جمال الدين وهو ميرزا لطف الله خان التي صدرت في برلين عام ١٩٢٦م، والتي ترجمت فيما بعد إلى العربية اكثر من مرة، وهي بعنوان «شرح حال وآثار السيد جمال الدين اسد آبادي المعروف بالافغاني» وفيها القى لطف الله الضوء على نشأته وطفولته وصباه في اسد اباد، ولم يقدم بدوره اسانيد ووثائق تؤكد صحة ما ذهب اليه... واكد انه شيعي متعصب وانه جعفري في مذهبه الفقهي، وانه اظهر غير ما ابطن ليجد له آذانا في العالم السني، واضاف ان بقايا اسرته لا زالت موجودة حتى الآن في اسد آباد (٧).

وشكك قلعجي في افغانيته وروى رواية عن الشاعر الصافي النجفي بشأن لجوئه لايران عام ١٩١٩م ونزوله بدار امين الضرب محمد حسن ضيفا على ابنه، الذي اخبره باقامة السيد في بيتهم عاما ونصفاً وانه علمه العربية حينذاك، واكد النجفي انه فارسي وان اسرته معروفة في اسد اباد، بل ان قلعجي يعود فيضيف ان الغموض يكتنف نشأة الرجل ويتساءل: فهل ولد في أسد آباد الفارسية ونشأ فيها ثم انتقل ابوه إلى افغانستان ام انه ولد بها بعد انتقال ابيه اليها «مهما يكن من امر فانه ان لم يكن افغاني الاصل فهو افغاني النشأة، قضى في افغانستان ايام طفولته وشبابه...» (٨).

وثمة نفر من المستشرقين يؤيدون انه ايراني، منهم ادوارد براون الذي ذكر ان جمال الدين كان ايرانيا، رغم انه ذكر عن نفسه انه افغاني (٩). كما ان صحفيا تركيا ذكر انه اجرى معه حديثا ذكر فيه جمال الدين ان والديه من «مراغة» في اذربيجان الايرانية. وانهما هاجرا إلى بلاد الافغان، كذلك اورد بروكلمان ان السيد ايراني اخفى ايرانيته لأسباب سياسية، كما اكد ماسينيون انه «ايراني قح» (١٠).

وفي عام ١٣٦٣هـ ش الموافق ١٣٢٣هـ ق عندما طلب الافغان من تركيا نقل رفاة السيد جمال الدين الافغاني إلى كابل، اثارت هذه القضية ضجة كبيرة في ايران لا سيما من اهالي اسد اباد الذين يزعمون انهم اقارب السيد فبعثوا ببرقية إلى مجلس الشورى الايراني ينكرون عدم اتخاذ الحكومة الايرانية والمثقفين الايرانيين اي

موقف من هذا الموضوع الذي يمس كرامة السيد جمال الدين الاسد ابادي. وقد بادرت وزارة الخارجية الايرانية بالاتصال بتركيا لكنها لم تكن تود ان تتفاقم الخلافات بين الافغانيين والايرانيين. فرغبت الحكومة الايرانية في ان تدفن رفاة السيد في بغداد، لكن رفاته نقلت إلى كابل من البصرة عن طريق الجو في ١٣٢٣/٩/٢٤ هـ ش (١١).

اما السيد خسرو شاهي وهو أحد الايرانيين المهتمين بالسيد جمال الدين فيؤكد من خلال الوثائق التي يمتلكها على انه ايراني ومن اسد اباد، وان هناك العديد من الرسائل المتبادلة بين السيد واصدقائه تحمل توقيعات السيد بالالقاب المختلفة مثل الكابلى والاسد آبادي والاستانبولي والحسيني... الخ. ويبرر السيد خسرو شاهي ذلك بأن جمال الدين لم يكن يهتم بانتمائه إلى دولة معينة وانما كان يعتبر العالم الاسلامي وطنه وان هدفه هو تحقيق وحدة العالم الاسلامي والقضاء على الاستعمار الغربي، وفيما يتعلق بمذهبه فانه عرف نفسه على انه حنفي المذهب فكان من الطبيعي ان يعتنق المذهب السني لانه كان يتنقل في العالم الاسلامي خاصة بين الهند ومصر وتركيا.. الخ (١٢).

وفي رواية عن اسد الله خرقاني، يفهم منها ان جمال الدين ايراني، وليس افغانيا، حيث ذكر انه التقى به النجف، وسأله عن سب تسمية نفسه بالأفغاني، فأجاب السيد انه اراد بذلك ان يتخفف من متاعب وملاحقات القناصل الايرانيين، حيثما حل في بلد، بينما لم يكن لافغانستان قناصل فيها (١٣).

ويذهب احد علماء ايران البارزين وهو السيد مرتضى مطهري لاثبات انتماء السيد جمال الدين إلى المذهب الشيعي بأنه قاوم استبداد الحكام وناهض الدول الاستعمارية وان هذه الصفة تميز علماء الشيعة دون علماء السنة الذين ينادون بطاعة أولي الامر (١٤).

وعموما يمكن ان نلاحظ ان الدراسات والمؤلفات السابقة لم تقدم وثائق جديدة تتعلق بنشأة السيد واصله، وانما تعتمد على ما كتب عنه وما تواتر نقله، إلى ان اصدرت جامعة طهران عام ١٩٦٣م مجموعة وثائق عنه عنوانها «مجموعة اسناد ومدارك جاب نشده درباره سيد جمال الدين مشهور افغان» (١٥) اي مجموعة وثائق غير منشورة تتعلق بالسيد جمال الدين المشهور بالافغاني، وقد جمعها وصنفها كل من اصغر مهدوي وايرج افشار، ضمت صورا لأهم الوثائق معظمها بالفارسية وبعضها الآخر بالعربية... وقد ذكر مهدوي بشأن هذه الوثائق ومصدرها ان السيد كان قد اودعها عند جده (محمد حسن امين الضرب) الذي كان من اخلص اصدقائه والذي استضافه في بيته عند اقامته في ايران. وانها وصلت اليه فأهداها لمكتبة البرلمان الايراني، ثم عكف مع افشار على تصنيفها ونشرها في هذا المجلد الذي نشر بالفارسية، ليضم معلومات وحقائق ووثائق جديدة نشرت لاول مرة.

وقد احتفل الدارسون بهذه المجموعة الوثائقية واتخذوها دليلا على ان الرجل ايراني، دليلهم ان الوثائق تضمنت رسائل بخط جمال الدين إلى بعض افراد اسرته واصدقائه في ايران، وعلى رأسهم محمد حسن امين الضرب، الذي كانت الوثائق بحوزته، ورسالة من ناصر الدين شاه يرحب فيها بعودة جمال الدين إلى بلاده عام

١٨٨٩م، كما تضمنت صورتين لجوازي سفر ايرانيين، صدرا عن قنصليتي ايران في مصر وفيينا باسم السيد (١٦).... الخ. ورغم ان كثيرا من الدارسين اتخذوا من الرسائل المتبادلة بينه وبين اقاربه في ايران، ولقاءاته معهم في المرتين اللتين عاش فيهما في ايران دليلا على ايرانيته، الا ان ذلك كله، وكذلك جوازي السفر، لا يقطع بمولد ونشأة السيد في ايران، فربما يكون قد انتقل اليها في مرحلة مبكرة من عمره وان اسرته عاشت هناك، وربما يكون قد منح الجوازين لأسباب اخرى فيما بعد.

المهم ان دراسات حديثة توالت معتمدة على هذه الوثائق، معتبرة انها حجة في اثبات ان الرجل ايراني، وكان من ابرز هذه الدراسات دراسة قدسي زاده، الذي حاول اثبات ان السيد ايراني من خلال استقراء الوثائق، واضاف ان اسد آباد تغير اسمها عام ١٩٢٦م بمرسوم شاهاني لتصبح «الجمالية» نسبة لجمال الدين، وذكر قدسي زاده ان السيد روى لاحد الايرانيين، ويدعى غلام حسين بندر ريكي، ان اسم «الافغاني» هو الاسم الكفاحي الذي اتخذه لنفسه... وقدمت دراسة «هوما باكدامان» سيرة للرجل، تتبعت فيها حياته مع والده (صفدر) الذي كان مزارعا بسيطا، وكيف انه قضى السنوات العشر الاولى من حياته (٣٨ - ١٨٤٨م) في اسد اباد، مع امه (سكينة باجوم) واخيه مسيح الله واختيه طيبة ومريم... واضافت ان السيد عندما سئل من احد الايرانيين عن تغيير لقبه، اجاب بأن «الافغاني هو اسمي القلمي او المستعار» (١٧).

وقد اهتمت «نيكي كيدي» بالافغاني في اكثر من دراسة، وذكرت ان مسألة جنسيته حسمتها الوثائق الايرانية من جهة، وظهور جمال الدين في افغانستان للمرة الاولى والاخيرة في الفترة (٦٦ - ١٨٦٨م) من جهة اخرى، فضلا عن انه لم يذكر في الكتابات الافغانية من صحف او كتب الا عام ١٩١٦م حيث كتبت عنه للمرة الاولى صحيفة «سراج الاخبار» في كابل(١٨).

وفي الدراسات العربية الاحدث تأتي دراسة «لويس عوض» التي استندت بشكل اساسي إلى كتابات نيكي كيدي وكذلك ايلي خضوري، وكلها قدمت سيرة بنيت على اساس انه ايراني، حتى اسمى دراسته «الايراني الغامض في مصر»، وكذلك كتابات علي شلش التي حققت كل ما كتب قبلها اي قبل عام ١٩٨٤م، وفيها رجح ان الرجل ايراني، وان قدم قرائن يسهل نقدها، باعتبارها لا تقطع بصحة نسب الرجل ونشأته، ويستند إلى الوثائق الايرانية ويراها - كذلك - حسمت المسألة، مع ذلك يشير إلى ان الوثائق لا تقطع بأن السيد ولد في ايران، وانها لا تتعرض للسنوات الثلاثين الاولى من حياته ولاسيما المتعلقة بمولده وطفولته وصباه (١٩).

وفي تقديرنا ان الوثائق الايرانية لا تشكل دليلا تاريخيا حاسما وقاطعا عن اصل الرجل ونشأته، على الاقل خلال العقود الثلاثة الاولى من حياته، وان كانت تفيد في دراسة دوره في ايران بغير جدال، وان القائلين بايرانيته قبل صدور هذه الوثائق، تناقلوا رواياتهم عن بعضهم البعض، دونما سند وثائقي، شأنهم في ذلك شأن القائلين بأفغانيته، وانهم جميعا قدموا إما روايات منقولة بعضها عن بعض، أو حججا منطقية وعقلية، فعمد هؤلاء واولئك على الاستنباط والاستنتاج دون الاعتماد على حقائق ثابتة وقاطعة.



الأوضاع السياسية في ايران:

من الثابت ان ايران واوضاعها السياسية شكلت عنصرا هاما في تفكيرجمال الدين الافغاني ونشاطه، بغض النظر عن قضية انتمائه اليها، او نشأته فيها، وبالذات خلال العقد الاخير من حياته (١٨٨٦ - ١٨٩٦م)، مما يمكن تسميته «بالمرحلة الايرانية» قياسا على نشاطاته السابقة في المراحل الافغانية والهندية والمصرية والتركية... الخ. وحتى عندما كان مقيما في اوروبا وتركيا، كان عقله في ايران وعينه على كل تطوراتها الداخلية وعلاقاتها الخارجية، متابعا ومعلقا وكاتبا، مهتما بكل امورها السياسية، اهتماما ربما يفوق اهتمامه بالبلدان التي اقام فيها خلال هذا العقد الاخير.

ويقتضي الامر هنا رصد أهم التطورات السياسية التي حدثت في ايران حتى مجيء جمال الدين الافغاني اليها في عام ١٨٨٦م، لقد كانت الاسرة القاجارية تحكم ايران منذ عام ١٨٩٦م، وكان ناصر الدين شاه هو الذي عاصر جمال الدين الافغاني، من حكام ايران من هذه الاسرة، حيث تولى بعد وفاة والده محمد شاه عام ١٨٤٨م، في فترة حرجة من تاريخ ايران، تمثلت في توالي الضغوط من جيرانها الروس الاقوياء، ومن جانب المثلين الانجليز، وتفاقم المشاكل الاقتصادية، ثم كثرة المتاعب التي جرت من حكام الاقاليم من الخانات والشيوخ الراغبين في الاستقلال، وقد حاول حاجي اقاسي، الذي كان صدرا اعظم في عهد محمد شاه الاستيلاء على السلطة، لكنه لم ينجح.

وقد عانت ايران في اواسط القرن التاسع عشر من اختلال الامن وتفشي الخلافات بين الامراء القاجاريين وكادت ان تحدث حرب اهلية لولا تدخل ام الشاه الجديد التي نجحت في الامساك بزمام الامور مما ضمن لابنها استلام السلطة، ولم يزد عمره عن سبعة عشر عاما، وكانت الاميرة من كبار الساسة ومن الشخصيات القوية، بعد مؤسس الاسرة.

وقد نجح الشاه الشاب في اقرار الامور، بعد تعيينه ميرزا تقي خان وزيرا له، ومنحه لقب «آتابك الاعظم»، ثم «امير كبير» وكان هذا قد اكتسب خبرة واسعة في الشئون الادارية والسياسية، فتمكن من السيطرة على امور البلاد والتصدي لكل انواع الفساد، وقبض على ازمة الحكم بيد من حديد، في وقت كانت البلاد تعاني فيه من انهيار اقتصادي وحركات ثورية وتيارات دينية، حيث رفض الشيوخ والخانات وحكام المدن الانضواء تحت لواء الحكومة المركزية، فاستطاع امير كبير القضاء على ذلك كله، والتصدي للفساد والانقسامات، واستمر يقود حركة الاصلاح اكثر من ثلاث سنوات، إلى ان حرّض الشاه على قتله بعد ان ضاق به، كما ضاق به رجال الادارة والبلاط، ممن رأوا في وجوده ضياعا لنفوذهم وامتيازاتهم، وحال قتله المفاجئ في يناير ١٨٥٢م دون اتمام الاصلاحات.

وفي عام ١٨٥٨م حاول الشاه تدارك الانهيار فقام بأول حركة اصلاحية عندما انشأ مجلساً للوزراء سماه «مجلس شورى دولت» يتألف من ستة وزراء برياسة احد المصلحين هو ميرزا جعفر خان، الذي درس في

بريطانيا، ومع ان الشاه وافق على ان يناقش هذا المجلس جميع امور البلاد بحرية تامة، الا انه احتفظ لنفسه في النهاية بحق اتخاذ القرارات بمفرده وبذلك جعل هذا المجلس مجلساً صورياً. وفي عام ١٨٧٢م حاول توسيع هذا المجلس وسماه «مجلس مشورت وزراء» او «هيئة دولت» حيث ضم تسع وزارات، الا ان قبضة الشاه الحديدية على امور البلاد، حالت دون قيام المجلس بمهامه فلم تحدث تغييرات جوهرية في حياة الشعب، نتيجة استبداد الشاه، وضعف الموارد المالية، وسيطرة الاجانب على كثير من الانشطة الاقتصادية (٢٠).

ويلاحظ ان السنوات العشر الاولى من حكمه (٤٨ – ١٨٥٨م) شهدت سلسلة من الحروب ضد التركمان والافغان والانجليز، وقد انتهت بتزايد النفوذ الاوروبي في ايران، واتخذ هذا النفوذ صورة امتيازات، حصل عليها الروس والانجليز بصفة خاصة، مثل امتياز مد خطوط التلغراف والسكك الحديدية، وامتياز انشاء الطرق في شمالي البلاد، وتنظيم الجيش، الذي منح للروس، حتى قال وزير خارجية ايران ذات مرة «كان علينا ان نطلب تصريحا من الحاميتين الروسية او الانجليزية، اذا ما اردنا الخروج للصيد في الشمال او الشرق او الغرب من بلادنا...» (٢١). ويرصد المؤرخون ان عهده شهد عقد نحو ثلاث وثمانين معاهدة، ما بين تجارية وسياسية وحدودية، وامتيازات مع الدول الاجنبية ورعاياها، وكانت ايران مغبونة خاسرة في جميع هذه المعاهدات والامتيازات (٢٢).

ومن المعروف ان الشاه واجه المذاهب الفكرية والتيارات الدينية التي انتشرت آنذاك، وعلى رأسها «البابية» التي اتسع نطاقها في عهده واتخذت طابعا سياسيا وخلقت له الكثير من المتاعب. وصار الاتهام بها سلاحا في يد رجال بلاطه وحكام الولايات يقضون به على خصومهم ومنافسيهم من اصحاب الافكار الحرة والمطالبين بالاصلاحات الدستورية، ورغم اعدام «الباب» وجماعة من انصاره، الا ان الدعوة اتسع نطاقها، ودبر انصارها مؤامرة لقتل الشاه، نجا منها بصعوبة بالغة، فبطشت الحكومة بمعظم زعمائها وهاجر الكثير من انصارها خارج ايران.

وفي مقابل هذه التيارات ظهرت حركات من جانب المثقفين ثقافة أوروبية حديثة، ممن يدعون لإصلاح نظام الحكم على اسس ديمقراطية، واجراء اصلاحات دستورية، الا ان الشاه حال دون ذلك، ونصح وزراءه بتضليل الشعب عندما قال لهم «ان خدمى – يقصد شعبي – يجب الا يعلموا شيئاً عن العالم الخارجي، وخاصة الدول الاوروبية، واقناعهم ان ايران هي العالم كله...» وقد ذكر بعض المراقبين الاوروبيين ان الاوضاع صارت سيئة جدا، وان المسئولين لا يبالون بشئون الدولة التي صارت ضعيفة وفقدت هيبتها.

والمعروف ان الشاه قد اسرف في نفقاته الشخصية إسرافاً ارهق ميزانية الدولة على نحو خطير، كما كان يعين الحكام والوزراء حسب مزاجه الشخصي.. وقد ارتفع عدد افراد الجيش في عهده إلى نحو ربع مليون جندي، وعهد بتنظيمه إلى خبراء من الروس، مما خرب ميزانية الدولة واشاع السخط بين الناس ولاسيما بين العلماء ورجال الدين الذين افزعهم التدخل الاجنبي، وخاصة ان الروس اصبحوا يقررون كثيرا من الامور الاقتصادية والعسكرية (٢٣).

وفي ظل تردي الاوضاع الاقتصادية وفساد العلاقة بين القاجاريين والشعب، اتهم العلماء ناصر الدين شاه بأنه يعمل مع القوى المعادية للاسلام، والتي تستهدف السيطرة على ايران، وتدمير طابعها كمجتمع اسلامي، وفي ظل تشدد رجال الدين، الذين كانوا يستمدون نفوذهم من طبقات الشعب المتوسطة والفقيرة، مال المفكرون المستنيرون إلى التعاون مع الشاه تارة، ومع رجال الدين وعلمائه تارة اخرى (٢٤). وبدا ان البلاد مقدمة على حال من الفوضى وحاول الشاه من جانبه استمالة رجال الدين تارة، وفئات المثقفين ثقافة غربية تارة اخرى في محاولة لايقاف تردي الاوضاع، والتماس بعض سبل الاصلاح الداخلي.

و كان من أهم سمات حكم ناصر الدين شاه محاولاته اقتباس الاصلاحات ذات الطابع الاوروبي، فقد تعددت رحلاته إلى اوروبا واطلاعه على أنماط جديدة للحكم والادارة، وكذلك مظاهر المدنية الحديثة. ولذلك عزم على انجاز بعض الاصلاحات الادارية والسياسية، ولكن نوازعه الاستبدادية وطغيانه وعدم ثقته بالآخرين، جعلته يتخلى عن ذلك، ولم يسر في الشوط إلى مداه.

ويبقى، رغم ذلك، ان أهم انجازات عصره تمثلت في إنشاء مكتبة ملكية على غرار المكتبات العامة في اوروبا، حيث جمع فيها كافة الكتب الموجودة في البلاط من عهد الحكام السابقين، غير انها لم تفتح لعامة الناس، وانما اتخذت مظهراً من مظاهر الحضارة فحسب، كما شهد عصره انشاء مدرسة دار الفنون في طهران بهدف نشر العلوم والمعارف الحديثة، وكذلك انشاء المستشفيات، فضلا عن مكاتب للبرق ودار لسك النقود، وانشاء ادارة للبريد، وادارة عامة للشرطة، وتنظيم الجيش تنظيما جديدا وبناء قلاع عسكرية على الحدود والثغور، يضاف إلى ذلك كله بناء مجمع للصناعات، والتقدم الهائل في صناعة ونسج الحرير، وإنشاء المطابع، واصدار الصحف (٢٥).. كل هذه الاصلاحات وغيرها تجعل عصر الرجل، رغم استبداده، على درجة كبيرة من الاستثارة والأهمية، رغم انها فتحت الباب على مصراعيه للتدخل الاجنبي وازدياد نفوذه في ايران.

ويصف المؤرخون الاوروبيون الشاه بأنه صار في اواخر عهده عصبيا انانيا لا يهتم الا بنفسه، رغم انه من اعظم الحكام الذين انجبتهم الاسرة القاجارية، كما ان السنوات الاخيرة من حكمه (١٨٩٠ – ١٨٩٦م) شهدت اضطرابات سياسية، مهدت للثورة الايرانية التي اندلعت في العهد التالي، فشهدت تلك الفترة بذور هذه الثورة، حيث تمخضت رحلة الشاه الاخيرة إلى اوروبا، عن امتيازات لم تكن في صالح البلاد، خاصة امتياز التبغ عام ١٨٩٠م، مما كان له اثره الكبير في إثارة السخط العام في العام التالي، والذي عبر عن نفسه في ثورة شهيرة عام ١٩٠٥م (٢٦).

تلك هي الاوضاع العامة في ايران، وتلك ملامح شخصية ناصر الدين شاه، الذي عاصره جمال الدين الافغاني وارتبط به في علاقة صراع، استغرقت العقد الاخير من حياتهما معا، فقد اتى جمال الدين إلى ايران بدعوة من الشاه في عام ١٨٨٦م، ولقي الشاه مصرعه بعد ذلك بعشر سنوات، وبعد ذلك بعدة شهور لفظ جمال الدين الافغاني انفاسه في اسطنبول، بعد ان طرد من ايران للمرة الاخيرة في فبراير عام ١٨٩١م.



اما بالنسبة لعلاقة جمال الدين الافغاني بايران، خلال سنوات نشأته وتكوينه، فليس ثمة خلاف بين دارسيه، بغض النظر عن مكان ولادته عام ١٨٣٨م، في انه درس في قزوين لمدة عامين (٤٨ - ١٨٤٩م) وان اباه رحل به إلى طهران خوفا عليه من وباء الطاعون. ويقول جمال الدين عن هذه الرحلة انه نز ل مع ابيه في محلة سنكلج ضيفين على سليمان خان، المعروف بصاحب اختيار، وانه سأل عن اكبر علماء طهران في ذلك الوقت، وكان اقاسيد صادق، حيث حضر مجلسه وناقشه في مسألة علمية كان يشرحها، فأعجب به الشيخ وخلع عليه عباءة وعمامة ليكون عالماً.

ثم قضى الفترة من ٤٩ - ١٨٥٣م في النجف ومشاهدها، حيث درس العلوم الاسلامية وغيرها.. ثم غادرها بعد مكيدة يقال ان بعض العلماء دبروها له، فذهب لزيارة والده في اسد آباد، فطلب منه والده ان يقيم معه بها، ولكنه اعتذر، ورحل إلى بوشهر ومنها إلى بومباي، ثم إلى مكة ليحج، عاد بعد ذلك إلى مزارات النجف وكربلاء، ثم إلى اسد آباد، حيث مكث بها ثلاثة ايام، مغادرا اياها إلى طهران، حيث أقام بها بضعة اشهر، ويرجح ان هذه الرحلات جميعا استغرقت الفترة (٦١ - ١٨٦٥م) والثابت انه كان في اسد آباد وطهران في اواسط ديسمبر عام ١٨٦٥م (٢٧).

وبدأت بعد ذلك مرحلته الافغانية (١٨٦٦ - ١٨٦٨م) ثم اعقبتها المرحلة التركية التي استغرقت الفترة (١٨٦٩ - ١٨٧١) ثم المرحلة المصرية (١٨٧١ - ١٨٧٩م) وبعد إبعاده من مصر بقي في الهند حتى نهاية عام ١٨٨٢م، ليرحل بعدها إلى اوروبا، ليقيم بين لندن وباريس (١٨٨٣ - ١٨٨٥) فيما يمكن تسميته بالمرحلة الاوروبية.

ويعنينا من التطورات السابقة ان نؤكد على عدة حقائق هامة اولها ان جمال الدين تلقى تعليمه خلال السنوات الاثنتي عشرة الاولى في طهران وقزوين، اي في ايران، قبل ان يرحل إلى النجف لاستكمال دراسته عام ١٨٤٩م، وثانيها ان والده كان مستقرا في اسد اباد بايران، وان جمال الدين تكررت زياراته له هناك، وثالثها انه لم يعرف عنه انه أقام في افغانستان او زارها قبل عام ١٨٦٦م، عندما تورط في الصراعات السياسية بين امرائها وانتصر للأمير محمد اعظم خان، ضد دوست محمد خان، ولعب دوراً بارزاً كوزير اول في دولة محمد اعظم، إلى ان استطاع شير علي خان احتلال كابل عام ١٨٦٨م والاستيلاء على السلطة ونفي محمد اعظم واضطرار جمال الدين إلى الرحيل إلى الهند... اي انه حتى عام ١٨٦٨م، لم يقم في افغانستان اكثر من عامين كان في الثامنة والعشرين من عمره.

جمال الدين في إيران
مايو ١٨٨٦ - مايو ١٨٨٧م

حقق جمال الدين الافغاني، في المرحلة الاوروبية التي قضاها بين لندن وباريس، واصدر فيها مع الشيخ محمد عبده صحيفة «العروة الوثقى» المعروفة، شهرة سياسية كبيرة نتيجة نشاطاته وكتاباته واتصالاته. ويبدو ان ناصر الدين شاه، في اثناء زيارته لاوروبا سمع بأخبار الافغاني ونشاطاته، لذلك رأى ان يدعوه لايران لكي يستفيد من خبرته ومكانته، وربما رغبة من الشاه في ان يحظى مكانة مرموقة في العالم الاسلامي من خلال تقريبه لكبار المصلحين، خاصة وان جمال الدين قد عرف عنه معارضته للسياسة الاستعمارية البريطانية، وحسب رواية ميرزا لطف الله ابن اخت جمال الدين، فان الشاه لم يكن يعلم انه ايراني، وكان يظن انه افغاني، حسبما كان يسمي نفسه، بيد ان الميرزا حسن خان صنيع الدولة، برهن للشاه على ان السيد ايراني اسد ابادي، فمال الشاه إلى دعوته للاقامة في ايران، بعد ان وعده خيرا في الاستعانة به في اصلاح الاوضاع، فلبى جمال الدين الدعوة، ووصل إلى بوشهر في مايو ١٨٨٦ - ١٦ شعبان (١٣٠٣هـ) حيث أقام في احد خاناتها وهناك تعب فيه فاضطر إلى الكتابة إلى حاج احمد خان سرتيب الذي استضافه في منزله هناك. فقضى به عدة شهور، «اشتغل فيها بتهذيب الناس وارشادهم إلى طريق الاسلام والحرية» وهناك اتصل به سديد السلطنة، وهو احد مثقفي المدينة وكتابها، وقد سجل سديد السلطنة انه تلقى على يديه الدروس التي كان يلقيها، واورد في كتبه احاديث استاذه جمال الدين عن ضرورة وجود التشريع وحرية التعبير، والتصنيع، والمساواة والديمقراطية في ايران، وكذلك احاديثه عن اخطار الاستبداد والحكم المطلق.

ولما علم الشاه بوجوده في بوشهر، دعاه عن طريق اعتماد السلطنة إلى القدوم إلى طهران، فذهب جمال الدين، عن طريق اصفهان، حيث قابل ظل السلطان، ابن ناصر الدين شاه وحاكم المدينة، الذي اعجب بآرائه وتفكيره... وفي اصفهان نزل بدار الحاج السيّاح، الذي اكتسب اسمه من كثرة سياحاته والتي تعرف في احداها على جمال الدين، وصار من اخلص اتباعه، ثم اضطهد بسبب ذلك فيما بعد، وبقي جمال الدين في اصفهان طوال شهر نوفمبر، وفي اصفهان اجتمع بعدد من علمائها واعيانها واتهمهم بالإهمال والسكوت على قبول الظلم والاستبداد. وكانت الحكومة الايرانية قد اتخذت في ذلك الوقت قراراً بهدم «عمارة عالي صفوية» وهي إحدى المباني الاثرية التي تعود إلى العصر الصفوي، فغضب جمال الدين من ذلك وخاطب العلماء بقوله «ألستم بني الانسان ترون ان العالم ينفق مئات الالوف للحفاظ على تراثه الحضاري وأنتم لا تأبهون بحضارتكم، عليكم ان تفتخروا بما لديكم من الحضارة والتراث»، وفي مقابلة مع حاكم اصفهان (ظل السلطان) حث جمال الدين على الحفاظ على آثار العهد الصفوي، في حين اعتذر الاخير بأن الامر ليس بيده وبرر عجزه عن الدفاع عن تلك الآثار «بأن الذين يتولون امور الدولة مجموعة من الجهلاء»، ومن اصفهان رحل إلى طهران حيث وصلها في يناير ١٨٨٧م (١٣٠٤هـ)، وظل بها حتى رحل عنها في مايو من نفس العام، اي ان اقامته او رحلته الاولى - بدعوة

من الشاه – إلى ايران استغرقت نحو عام (من مايو ١٨٨٦م) عندما وصل إلى بوشهر، حتى مايو ١٨٨٧م عندما خرج من طهران مكرها.

فما الذي فعله جمال الدين الافغاني في ايران، بل في طهران على وجه التحديد خلال زيارته «الاولى» بدعوة من الشاه بعد ان صار شخصية شهيرة وهامة؟ نعود إلى رواية ابن اخته ميرزا لطف الله، التي تعطينا تفاصيل اكثر من سائر الروايات الاخرى، والتي لخصت ونقلت عنها الروايات الاخرى، فيورد لنا لطف الله ان جمال الدين نزل في دار الحاج محمد حسن، امين الضرب، الذي كان صديقا له، حيث عُين لخدمته رجل هو ميرزا رضا كرماني (الذي قتل الشاه فيما بعد)، ثم دعي لمقابلة الشاه في قصره، حيث ذكر له انه يستطيع ان يفخر على الملوك بقيام فيلسوف مثله في ايران، وانه يؤسفه ان تستفيد الشعوب الاجنبية من ثمرات اعماله، ويبقى بنو وطنه محرومين منها، وسأله عما يجب عمله لتعمير ايران ورقيها وما هي انجح الوسائل لذلك؟

فأجاب جمال الدين معبراً عن فخره بتيقظ عاهل ايران وتفكيره في رقي البلاد وتعميرها، وفي ثقته به، ودلل للشاه على العيوب التي ادت إلى خراب ايران وشقاء الايرانيين، وأرجعها إلى الذات السلطانية ذاتها وإلى حاشيته ورجاله من المفسدين. وبعد ان عرض كافة العيوب، قدم اقتراحات لاصلاحها، وبدا ان كلماته اثرت في الشاه وانه تقبل مقترحاته وتعهد باجراء الاصلاحات، ثم قابله صنيع الدولة للمرة الاولى مقدما له لقب «اعتماد السلطنة» وعرض عليه منصب رئيس الوزراء ورئاسة دار الشورى، لكن جمال الدين اعتذر بأنه لا يطلب الرئاسة في الدنيا وانه لا يريد الا ان ينظر الشاه وعقلاء البلاد اقتراحاته وان يقدروها ويأمروا بتنفيذ ما يجدونه صالحا.. ويضيف ميرزا بأن ناصر الدين شاه وافق وأمر باجتماع الوزراء والرؤساء والاعيان في حضرة السيد لاتخاذ الترتيبات اللازمة لتنظيم مصالح الدولة.

وعموماً ليست هناك معلومات مفصلة أو مؤيدة لرواية لطف الله، بشأن البرنامج الاصلاحي الذي اقترحه جمال الدين على الشاه، وإلى اي مدى كان صادقا في حديثه عن نقده للشاه ومدى تقبل الشاه لذلك، لكن يمكن ان نأخذ من الرواية على وجه الاجمال ان الشاه دعا السيد، الذي حدثه في شئون اصلاح الدولة وانه وعده خيرا.

ومن المعروف ان جمال الدين جعل يتحدث في كل محفل عن ضرورة الاصلاح ومواجهة الاستبداد دون وجل، وهو امر اخاف الشاه، كما خشيت حاشيته مما سيؤول اليه الحال فيما لو طبقت افكاره بشأن الاصلاح الاداري، لذلك بدأ الوزراء واصحاب المصالح في ايغار صدر الشاه واتهام الافغاني. ولعب الصدر الاعظم ميرزا علي اصغر خان دوراً كبيراً في تشويه صورة الافغاني وابراز خطورته. حتى روي ان رجال الشاه مثل معين نظام وناظم السلطنة (كامران ميرزا) اقنعوه بأنه لو بقي اربعة ايام اخرى في طهران لأمكنه خلع الشاه والجلوس على عرشه، بل قيل كذلك انهم اشاعوا عنه انه يريد قلب نظام الحكم وتأسيس جمهورية، فأمر الشاه بإبعاده خارج طهران، رغم انه نجح في اجتذاب وزير الصحافة ووزير البريد وابن الشاه نفسه، وغيرهم من رجال الدولة، وكان لذلك كله تأثيره على الشاه فاضطر لإصدار تعليمات سرية لأمين الضرب بإبعاده، فأحس جمال الدين بذلك، وطلب من الشاه إذنا بالمغادرة إلى اوروبا، فتنفس الشاه الصعداء، ووافق على الفور ومنحه هدية عبارة عن علبة مرصعة بالماس لحفظ السعوط. وبالفعل رحل جمال الدين إلى موسكو، كما لو كان مطرودا من ايران

على نحو ما هو معروف. وهناك اشارة إلى ان امين السلطان حاول في البداية الايقاع بينه وبين المسئولين الروس ولكنه لم ينجح.

ولكن ثمة رواية اخرى تذكر انه ذهب إلى روسيا في مايو ١٨٨٧م موفدا من الشاه، ومعه امين الضرب وميرزا رضا كرماني وآخرون، للتفاوض بشأن اقامة خط حديدي بين مازندران (في الشمال) وطهران، غير ان امين الضرب غادر روسيا وواصل رحلته إلى بلجيكا تاركا له مهمة استكمال المفاوضات، وان جمال الدين بدأ يراسل امين الضرب لاطلاعه على سر المفاوضات، وفي موسكو نشرت بعض التصريحات، المنسوبة إليه، والتي ازعجت السلطات الايرانية، مما جعلها تبعث لسفيرها تتساءل عن هذه التصريحات... ويبدو ان اقامته في روسيا طالت اكثر مما كان متوقعا، فقد عرف بعد ذلك ان الشاه في ثالث رحلة له إلى اوروبا لمشاهدة معرض باريس الدولي، وصل إلى روسيا في مايو ١٨٨٩م وان بعض رجاله التقوا مع جمال الدين هناك، وكان منهم امين السلطان، الذي سأله عن تصريحاته المشار اليها، فأنكر انه كتب شيئا معاديا لايران، فاقتنع امين السلطان بذلك وأقنع الشاه بدعوته إلى ايران مرة اخرى. وكان الشاه قد منح الانجليز امتياز تأسيس بنك شاهنشاهي عام ١٨٨٨م مما اغضب الروس حتى ان مفاوضات مشروع انشاء السكة الحديد على يد الروس لم تنجح، بل ان علاقة امين السلطان بهم ساءت بصفة خاصة ومن هناك مال الشاه إلى استخدام جمال الدين، الذي كان اثيراً لدى الروس بسبب مهاجمته للسياسة البريطانية، وسيطاً لتحسين العلاقات بين البلدين.. ولما كان جمال الدين رحل إلى ميونخ فقد عاد إلى روسيا، بجواز سفر ايراني منح له في فيينا، فوصل إلى بطرسبرج في سبتمبر ١٨٨٩م. وكان في كل تحركاته على اتصال ببلاط الشاه، غير ان الروس لم يقبلوا منح الانجليز حرية الملاحة في نهر كارون بأي حال، ولم يقبلوا مقترحات الحكومة الايرانية، وغادر جمال الدين بطرسبرج ببعض الوعود، وعبر القوقاز متجهاً إلى ايران في نوفمبر ١٨٨٩م.



ويبدو ان الشاه كان مدفوعاً في تحركاته السابقة، وفي استعانته بجمال الدين، بمعاناته من سخط الشعب وثورته ضد سياسته وسياسة رئيس وزرائه، امين السلطان، التي منحت الاجانب، وخاصة الانجليز، امتيازات كثيرة، فقد منح الشاه للانجليز امتياز انشاء المصرف الإمبراطوري «بنك شاهنشاهي»، كما أباح للسفن الانجليزية حرية الملاحة في نهر كارون، وقد اسخطت هذه الامتيازات الروس كذلك، واساءت إلى علاقة الشاه بهم، فأراد الاستفادة بعلاقة جمال الدين ببعض السياسين الروس لتخفيف الآثار الناجمة عن ذلك.... ويبدو كذلك انه كانت للألمان مصلحة في تسوية المسألة بين الروس والشاه، كي تتوحد الجهود ضد سياسة بريطانيا وانفرادها بالشرق.

ويضيف «المغربي» سبباً آخر لدعوة الشاه لجمال الدين يتمثل في رغبة الشاه في تقوية جيش بلاده منذ ان عاد من رحلته إلى اوروبا عام ١٨٧٨م، حيث طلب من حاكم القوقاز ان يرسل اليه عدداً من الضباط الروس لتدريب الجيش الايراني، وانه – اي الشاه – اراد الاستفادة بالماضي الحربي للافغاني منذ ان كان زعيماً للقواد في جيش محمد اعظم خان في افغانستان، ويضيف انه ليس ببعيد ان يكون استدعاء السيد خاصاً بتنظيم الجيش، يؤيد ذلك ان الشاه «فوض إليه امر نظارة الحربية وجعله مستشارا له، وقوله «هذا رجل العالم السياسي الحربي الجدير بأن يكون رئيس وزارة....».

ويستفاد مما سبق على اية حال ان جمال الدين لعب دور الوسيط بين ناصر الدين شاه والسلطات الروسية، سواء كان هناك تكليفٌ من الشاه منذ البداية، او ان الشاه اراد الاستفادة من وجود علاقات جمال الدين وبعض السياسيين الروس، وان جمال الدين قضى الفترة بين خروجه من ايران في مايو ١٨٨٧م وحتى عودته اليها في نوفمبر ١٨٨٩م، وهي الفترة التي قضاها متنقلا بين روسيا والمانيا، في مهمة دبلوماسية وسياسية تتعلق بسياسة ايران الخارجية، وانه قد يكون قد احرز بعض النجاح شجع الشاه ورئيس وزرائه على دعوته ثانية إلى ايران، كما يمكن ان نضيف إلى ذلك ان عودة جمال الدين إلى ايران قد تخفف من سخط الجماهير على سياسة الشاه، مما يعطي انطباعا باتجاهه نحو تبني سياسة اصلاحية جديدة.



في إيران للمرة الأخيرة
(نوفمبر ١٨٩٠ - فبراير ١٨٩١م):

وصل جمال الدين إلى ايران ثانية في ٣ نوفمبر ١٨٨٩م وأقام في دار الحاج محمد حسن أمين الضرب، التي اقام فيها في المرة الاولى، ويروي ميرزا لطف الله انه «أطلعنا على المعاهدات وكتب رسالة للشاه يذكره فيها انه وفى بوعده وأتم الامور ويقيم في «ضراب خانه»، وذكره بدور المغرضين واصحاب المطامع من الخونة وطلب إليه الضرب على ايديهم قبل حضوره إليه...» وان الشاه رحب به وطلب إليه ان ينزل في دار الصدر الاعظم التي اعدت له، لكنه اعتذر مفضلا دار صديقه. وبرر ذلك بأنه جاء إلى ايران بدعوة من ناصر الدين شاه وكان على الاخير ان يخصص له مسكنا(٣٩).

وفي ٧ يناير ١٨٩٠م التقى بالشاه في قصره، وحدثه بشأن مشروع السكة الحديد، الذي سافر من اجله امين الضرب، ثم ذهب للقاء امين السلطان، الذي لقيه بغير ترحيب، وظل يطارده بالاسئلة: إلى متى ستقيم، أليست عندك نية مغادرة البلاد؟ واضطر الافغاني إلى الكتابة إلى الشاه بشأن موقف امين السلطان منه، وكيف انه

كلفه بمهمة ولم يسمع منه نتائجها... بينما رد امين السلطان على ذلك بأن اعلن انه لم يكلف جمال الدين بأية مهمة لدى السلطات الروسية، وانه ليس هو الذي بعثه إلى بطرسبرج(٤٠).

لكن وثيقة اخرى نشرها ابراهيم صفائي، تؤكد صلة امين السلطان بمهمة جمال الدين في بطرسبرج، حيث اورد ان السيد ارسل رسالة إلى امين السلطان مرفقة مع خطاب لأمين الضرب من بطرسبرج في ٢٨ ربيع الثاني ١٣٠٦هـ ذكر فيها «ان المحادثات التي جرت بيننا في حضرة عبدالعظيم وما تفضلتم به سيكون موضع اهتمامي...»(٤١).

ويجدر بنا هنا ان نتساءل: من اذن كلف الافغاني بمهمة التفاوض مع السلطات الروسية، اذا كان رئيس الوزراء الايراني (امين السلطان) ينكر ذلك علنا؟ وهل قام الافغاني بذلك متطوعا للتقرب من الشاه رغبة في ان يعود ويستأنف دوره في ايران، ام ان الشاه نفسه كلفه بذلك دون علم او موافقة رئيس الوزراء؟ وقد نستطيع هنا ان نستنتج ان الخلاف والصراع الذين جريا كانا اساساً مع رئيس الوزراء وليس مع الشاه، فقد كان الاول يخشى من ضياع سلطته مع مجيء الافغاني، وقد يكون موعزا اليه من قبل الانجليز، بالتضييق على الافغاني وابعاده.. مما يحقق مصلحة مشتركة لرئيس الوزراء وللانجليز معا.

ومن الملاحظ ان علاقة الافغاني بالحكومة البريطانية لم تكن طيبة، فقد كان السفير البريطاني في طهران (السير درموند وولف) يعتقد ان الشاه سيقع تحت تأثير افكار الافغاني، ثم زادت زيارته لبطرسبرج من مخاوف الحكومة البريطانية، التي وردت إليها برقية من سفيرها في طهران في ديسمبر ١٨٨٩م تخبرها فيها بكل نشاطات وتحركات الافغاني في روسيا(٤٢).

على اية حال التقى الشاه وجمال الدين الافغاني وفي مشهد غاية في الجرأة السياسية - ترويه المصادر القريبة من الافغاني - ورد به ان الشاه رحب بالرجل وسأله ان يطلب منه ما يريد فعله وان الافغاني طلب اذنا صاغية وارادة قوية تأمر بإجراء ما سمعته، وانه حدثه عن ضرورة الحكم الدستوري، فلما تخوف الشاه من ذلك، حاول الافغاني اقناعه بأن عرشه وسلطانه سيكون اقوى بالحكم الدستوري مما هو الآن، ولكن الشاه تهيب من جرأة الرجل وشرع يضع العراقيل امامه، حتى قال له الافغاني «بأن الفلاح والعامل في المملكة انفع من عظمتك ومن امرائك، ولا شك بأنك يا عظمة الشاه قرأت عن أمة استطاعت ان تعيش دون ان يكون على رأسها ملك، ولكن هل رأيت ملكاً عاش بدون امة او رعية..؟»(٤٣)، ومن الواضح ان الشاه لم يرتح لمثل هذه الافكار والاقوال، حتى لو جردناها من المبالغة، فما طلبه الافغاني كان فوق ما يقبل به الشاه.

وفي ١١ يوليو عام ١٨٩٠م اوعز امين السلطان إلى الشاه بأن اقامة الافغاني في طهران طالت واصبحت خطرة، فكتب الشاه إلى رئيس وزرائه بأن يطلب من امين الضرب ان يصحب ضيفه جمال الدين إلى مدينة قم خارج طهران، ودون تفسير خرج جمال الدين ليس إلى قم وانما إلى مقام حضرة عبدالعظيم وهو من مزارات الشيعة قرب طهران، وكتب للشاه خطاباً قال فيه انه فتش في اعماق روحه، فلم يجد لهذا القرار سبباً.. المهم انه بقي نحو سبعة اشهر في هذه البقعة المقدسة.

ويبدو ان السلطات البريطانية لعبت دورا في هذا الشأن، اذ انها ربما تكون قد اوعزت إلى امين السلطان بابعاده، كما ان التقارير التي كانت تكتب عنه خلال اقامته في روسيا قد استخدمت ضده، ويؤكد ذلك ما جاء في يوميات امين السلطان، الذي ذكر انه خرج «بناء على امر من السلطات البريطانية، حيث كان العداء على اشده بين الروس والانجليز بسبب النفوذ داخل ايران(٤٤).

وفي تلك الاثناء واصل الشاه سياسة الارتماء في احضان الانجليز، بل ومنحهم المزيد من الامتيازات، ونجحوا في تعطيل مشروع السكة الحديد، الذي جرت المفاوضات بشأنه مع الروس، وكانت الطامة الكبرى عندما منح الشاه امتياز احتكار التبغ للانجليز(٤٥)، مما كان سببا مباشرا في ابعاد الافغاني.. ففي ٢١ مارس عام ١٨٩٠م منحت الحكومة الايرانية الميجور تالبوت الانجليزي حق استغلال وبيع جميع انواع الدخان في ايران مقابل ١٥ ألف جنيه استرليني، وعند ذلك هاجت المشاعر الوطنية، وخاصة ان التدخين هواية وعادة ايرانية، ووقوعها تحت ايدي الاجانب معناه استفحال التدخل، فبدأ رجال الدين، في تحريض الشعب على معارضة الامتياز واعلان السخط عليه، ولعب الافغاني دوراً كبيراً في تأليب تلاميذه ومريديه ضد هذا الاحتكار، وتحول مجلسه من موضوعات العلم والدين والاخلاق، إلى مجلس للمناقشات السياسية والحديث عن الاستبداد والاستغلال.

لقد كانت الظروف مهيأة للافغاني بسبب الهياج ضد الامتيازات الاجنبية، وطغيان الشاه واستبداد الحكومة وقيل انه كان يتردد عليه في طهران نحو ٥٠ شخصا من المثقفين وكبار المسئولين وانه دعاهم إلى الحذر في اعلان مشاعرهم الحقيقية وآرائهم السياسية.

وبلغ السخط العام ابواب قصر الشاه، الذي فوجئ ذات يوم من ايام ديسمبر عام ١٨٩٠م بمنشور عدائي داخل حجرة نومه، وحدث الشيء نفسه للمسئولين الايرانيين.. وهنا اشار امين السلطان بأصابع الاتهام إلى الافغاني وتلاميذه، وأوعز إلى الشاه ان اقامة الافغاني في ايران طالت واصبحت خطرة، خاصة وان اغلب انصاره ومريديه كانوا يزورونه جهاراً وسراً، وانتقلت تأثيرات خطبه إلى طهران، وصارت كلماته تتسرب إلى افواه العامة، وانتشر الحديث عن ظلم الشاه وتخريبه البلاد وسرقات الوزراء ورجال البلاط، وبدا لهؤلاء ان الرجل لو بقي في ايران اكثر من ذلك فسوف تندلع الثورة، وانتهى الامر بأن اوعز الشاه إلى رئيس وزرائه علي اصغر خان، بأن يصدر اوامره إلى آقا بالخان بإبعاده ونفيه خارج ايران كلها(٤٦).

وفي مشهد مأساوي بالغ القسوة استعان بالخان بحاكم «مقام عبدالعظيم» مختار خان للتنفيذ، في ٩ يناير ١٨٩١م حيث اقتحمت قوة مسلحة الدار التي كان الافغاني قد نزل بها، واقتادته، وكان محموما، في شتاء بالغ الشدة، إلى كرمنشاه التي استولى حاكمها على حقيبة اوراق الافغاني وأرسلها إلي الشاه لالذي اعتذر عما حدث وطلب إلى الحاكم العناية بالسيد، بعد ان احتجت البعثة الروسية في طهران على نفي الافغاني، واتهمت الانجليز بتدبير ذلك.. ومن كرمنشاه ابعد الافغاني إلى قم ومنها إلى الحدود العراقية، وكان خادمه ميرزا رضا يصرخ ويذكرهم بأنه من أهل هذا البيت(٤٧).

وتؤكد رواية ميرزا لطف الله على دور الانجليز في ابعاد الافغاني عن ايران، حيث اورد انهم نجحوا في قلب افكار الشاه على السيد، فتحدثوا اليه عن «عصيان عرابي» في مصر، وخروج المهدي في السودان، وخلع خديوي مصر، وتكلموا في ذلك مما ادى إلى حرج موقف السيد في ايران، بسبب تغير رأي الشاه فيه(٤٨).

المهم نستطيع ان نجمل اسباب ابعاد الافغاني عن ايران للمرة الثانية والاخيرة في الدور الذي لعبه الرجل وما طرحه من افكار اصلاحية تتعلق بالحكم الدستوري، وهو ما لا يتقبله الشاه الذي اعتاد الحكم الأوتوقراطي منذ تولى عام ١٨٤٨م اي منذ اكثر من أربعين عاماً على هذه الاحداث، ثم ما طرحه من افكار اصلاحية تناولت مقاومة الفساد، وهو ما اصاب اصحاب المصالح في السلطة من الوزراء ورجال البلاط، واخيراً فيما قاوم به الامتيازات الاجنبية التي منحتها حكومة الشاه للانجليز وغيرهم، وعلى رأس ذلك امتياز التبغ، ومعارضة الافغاني للتدخل الانجليزي في ايران، وهو ما جلب عليه تدخلهم باعتباره صار يشكل خطورة على مصالحهم في ايران، والتي تتفق مع مصالح الشاه والسلطات الحاكمة.



وصل الافغاني إلى بغداد في ٢٨ فبراير ١٨٩١م، وأقام عند أحد اصدقاء أمين الضرب، ثم انتقل إلى البصرة في ١٧ مارس، وكان قد أرسل، فور مغادرته الاراضي الايرانية، رسالة في ٢٤ فبراير ١٨٩١م إلى صديقه امين الضرب وصف فيها قصة اعتقاله وطرده ودعا الله ان يجعل هذا الحادث المروع سببا لنصره، واطلق على حراسه اسماء الجنود الذين باغتوا الحسين وقتلوه، ورجا ان يكون عذابه الذي لاقاه «سببا في خلاص ايران» ورفع الشاه إلى مرتبة اعدائه الانجليز وسيطرت عليه الرغبة في الانتقام منه(٤٩).

وتميل « نيكي كيدي» إلى الاعتقاد بأن جمال الدين الذي ترك وراءه في طهران معجبين ومريدين كثيرين. ربما ترك جمعية سرية مكونة من هؤلاء، ومع ذلك فحركة السخط والثورة على امتياز التبغ ترجع في الأساس إلى علماء ايران والعراق، وان الافغاني ساهم في التعبئة لهذه الحركة... ومع ذلك ذكر الانجليز في تقاريرهم ان المنشورات المعادية للمشروع في طهران صدرت من جمعية سرية انشأها الافغاني اثناء وجوده(٥٠).

وفي البصرة التقى بأحد علماء الشيعة المنفيين وهو الحاج سيدعلي اكبر الشيرازي، وحمله رسالة شهيرة بعنوان «حجة الله البالغة وحملة القرآن» والتي وجهها إلى عالم الشيعة المجتهد (الحاج محمد حسن الشيرازي) وإلى بقية العلماء في النجف وكربلاء وسامراء، وتحدث في هذه الرسالة عما أصاب ايران، من تطاول الاجانب على حقوق المسلمين، نتيجة عجز الشاه عن سياسة البلاد، واتهمه بأنه باع الجزء الاعظم من البلاد الايرانية لأعداء الدين، وعدد الامتيازات التي حصلوا عليها، وعندما سئل الشاه عن ذلك قال إنها معاهدات زمانية لا تطول مدتها اكثر من مئة سنة!!، كما انه عرض الجزء الباقي على الدولة الروسية ثمنا لسكوتها.. وهي عازمة على استملاك خراسان واذربيجان ومازندران ان لم تنحل هذه المعاهدات، وباختصار وصف الشاه بأنه الاخرق

المجرم الذي عرض أقطاع البلاد الايرانية على الدول ببيع المزاد..». وطالب الامام الشيرازي بالتدخل ونصرة الامة وجمع كلمتها «ونزع السلطة بقوة الشرع من يد هذا الاثيم...»(٥١).

ولم ينس الافغاني ان يروي في رسالته الظروف المريرة التي طرد فيها من ايران، فضلا عن اشادته ببعض الشباب الايرانيين المخلصين للبلاد، هؤلاء الذين شرعت السلطات الايرانية في التضييق عليهم واعتقال بعضهم، خاصة بعد ابعاده، كما اندلعت الاضطرابات في ايران، وتوالى إصدار المنشورات التي نادى بعضها «بعدم بيع امتيازات المسلمين للمسيحيين لان ذلك مخالف للقرآن»... وأحدثت رسالة الافغاني إلى المجتهد الشيرازي آثارها فأصدر الرجل منشورا تضمن فتوى تطالب الشعب الايراني بالامتناع عن التدخين حتى يتم إلغاء الامتياز، وتضمنت الفتوى ان تعاطي الدخان مساوٍ لمحاربة إمام العصر، وانتشرت الفتوى وأحدثت استجابة سريعة حيث امتنع الناس عن تعاطي التبغ وبيعه، وراح امين الضرب ضحية لذلك، فقد نفي إلى قزوين بتهمة الامتناع عن بيع التبغ.. وتطور الموقف من مجرد مقاومة امتياز بعينه إلى مقاومة كل الامتيازات وشمل العداء كل الاجانب، حتى اضطر الشاه في النهاية إلى إلغاء امتياز التبغ، نتيجة كساد التجارة، مع دفع تعويض للشركة الانجليزية وهي شركة «ريجي».

ولم يكتف الشيرازي بذلك، بل أفتى بعد ذلك بإبطال كافة الامتيازات الممنوحة للاجانب، ونتج عن ذلك كله تفشي الاضطرابات وانتشار روح الثورة ضد الشاه وسياسته، حتى أحاط العامة بقصره، في محاولة للفتك به، ولعب الافغاني دور المحرض والمهيج طوال اقامته في البصرة، فلم يكف عن إصدار المنشورات للشعب الايراني، واضطر الشاه إلى مرضاة رجال الدين، واضطرت الحكومة الايرانية إلى الاحتجاج لدى الحكومة العثمانية - صاحبة السيادة على البصرة - وطلبت تسليم الافغاني اليها، لكن السلطات العثمانية وعدت باستقدامه إلى استانبول ووضع نشاطه تحت المراقبة(٥٢).

وهكذا واصل الافغاني من البصرة تصديه لسياسة الشاه وفضحها، وتحريض العلماء والعامة عليها، وقد نجح من خلال رسالته الهامة للمجتهد الشيرازي، وما نتج عنها من فتوى شهيرة، وهو حجة كبيرة لدى علماء الشيعة الايرانيين، نجح في تأليب الشعب ضد الشاه، وكانت معركة «إلغاء امتياز التبغ» مؤشرا هاماً على تردي الأوضاع وعجز الحكومة الايرانية، ونذير سوء للشاه الذي بدأ يطارده خارج ايران أيضاً ويستعدي عليه السلطات العثمانية في البصرة واستانبول، حتى اضطر إلى الرحيل إلى لندن في خريف عام ١٨٩١م ليقضي فبها شهورا، ثم يرحل منها إلى استانبول في صيف عام ١٨٩٢م كما هو معروف.



وفي لندن بدأ الافغاني مرحلة أخرى من مراحل صراعه مع الشاه والسلطات الايرانية... ولم يعرف تاريخ دخوله إلى لندن على وجه التحديد، لكن من المعروف انه التقى في خريف عام ١٨٩١م مع ادوارد براون المستشرق

الانجليزي الشهير، وذلك في دار ميرزا مالكوم خان، الذي كان وزيرا ايرانيا مفوضا في لندن ثم اختلف مع الشاه الذي خلعه من منصبه(٥٣)، وظل في لندن وأصدر مجلة سماها «القانون» راح يهاجم فيها الشاه ونظامه، ويرسلها بالبريد إلى ايران، وقد نزل الافغاني في ضيافة ميرزا مالكوم خان، واشترك معه في نشاطه المعادي للشاه، وان لم يشارك في تحرير «القانون»، مكتفيا في البداية بالمشاركة في الندوات وإلقاء المحاضرات ونشر الحأاديث في فضح سياسة الشاه والسلطات الايرانية امام المحافل الانجليزية. وقد قدمه مالكوم خان مرة للجمهور الانجليزي واصفا اياه بأنه «لوثر حركة الاصلاح الجديدة» ورجا مالكوم خان ان يحرك الافغاني الشعب الانجليزي ليحرك بدوره حكومته لمساعدة حركة الإصلاح الايرانية ولتأسيس حكم يستند إلى القانون.
وقد كتب الافغاني مقالاً في فبراير ١٨٩٢م بعنوان «حكم الارهاب في فارس» نشر في مجلة The Conte mperary Review تحدث فيه عن العسف والاضطهاد اللذين يلقاهما انصار الحرية والإصلاح في ايران، واضاف: «ان ايران تنتظر كلمة من انجلترا، فان لم تأت هذه الكلمة، فان روسيا على استعداد للاستفادة من الجو الراهن الذي يعيش فيه الشعب الايراني» وتعلق نيكي كيدي على ذلك بقولها انه ضمن حديثه ترحيباً بالتدخل البريطاني في ايران، شريطة ان يكون ذلك عونا للحرية والعدل، بدلاً من التنديد بسلطة الشاه كما حدث من قبل.

وقد عاون الأفغاني في إصدار صحيفة «ضياء الخافقين» التي صدرت بالعربية - وبالفارسية أحيانا في اول فبراير ١٨٩٢م وكان يرأس تحريرها (حبيب سلموني)، وفي الأعداد الخمسة التي صدرت من الصحيفة، ساهم الافغاني بكتابة عدة مقالات تناولت فضح سياسة الشاه والسياسة الايرانية، وكان يوقع فيها باسم (السيد الحسيني)(٥٤).
كتب الافغاني مقالا في عدد فبراير من الصحيفة تحت عنوان «احوال فارس الحاضرة» وصف فيه ايران بأنها ضاقت على ابنائها، بعد ان أصبح الجور سلطانا قاهرا، حيث قهرت الحكومة الشرع وأبادته، وكرهت النظام المدني فمجته، وصارت لا تحكم الا بالسيف والكي والسوط.. حتى هرب خمس الايرانيين إلى الممالك العثمانية والبلاد الروسية، حيث تراهم بين حمال وكناس وزبال وسقاء.. لا حد في ايران للضرائب والجبايات والخراج والمكوس.. لا دستور للحكومة ولا نظام ولا قانون... ووصف الحكومة الايرانية بأنها حكومة جائرة وحشية، وصور ما تلقاه الملة الايرانية منها، وهي التي سادت الامم في زمانها وأحيت العلوم وأقامت الديانة على دعائم الحق بقوة براهينها... ثم هتف في آخر المقال محرضا العلماء: اين العلماء وحملة القرآن، اين حفاظ الشرع القائمون بأمر الأمة، اين نصراء الحق والعدل(٥٥).

ومن الواضح ان الافغاني صب مرارة موقفه من الشاه وحكومته في مقالاته التي اتخذت أسلوبا تحريضيا، وأنه استخدم الصحيفة لسان حال لصراعه مع الشاه وفضح سياسته، ففي عدد مارس ١٨٩٢م كتب مقالة أخرى تحت عنوان «بلاد فارس» واصل فيها تحريضه الايرانيين على الثورة وخلع الشاه. فبدأ مقالته بمخاطبة نواب الأمة الايرانية وعلمائها وسماهم بأسمائهم.. وصور رغبة الاجانب في الاستيلاء على ايران، وممارسة الشاه للطغيان وسلب حقوق العلماء والإقلال من شأنهم، ووصف طهران بأنها صارت دار«الجور والخرق»، بعد ان

استوزر الشاه المخبول «وغدا خسيسا» (يقصد ميرزا علي اصغر خان أمين السلطان) لا يردعه دين ولا عقل، أتاح الفرصة للإفرنج لاستملاك البلاد... الخ. ثم صور للعلماء مكانتهم الرفيعة وتأثيرهم القوي، وانهم لو اهملوا هذا « الفرعون الذليل» على سرير جنونه لقضي الأمر... ثم قدم لهم خطة خلعه بلسان الحق، فالخلع ليس فقط بهجمات العساكر وطلقات المدافع وإنما «اذا اعلنتم حكم الله في هذا الغاصب الجائر وأبنتم امره تعالى في حرمة اطاعته لانفض الناس من حوله فوقع الخلع بلا قتال» وذكرهم بما حدث في فتوى التبغ وما احدثته قوة الكلمة... «ليس عليكم إلا ان تعلنوا على رؤوس الاشهاد حرمة طاعته. فاذاً يرى نفسه ذليلا فريدا تفر منه بطانته.. وينبذه العساكر..»(٥٦).

ولم يكتف الافغاني بذلك بل انشأ يكتب المنشورات ويرسلها إلى ايران لتوزع سرا، وكان يوقعها باسم «السيد الحسيني» وقد نشرت «ضياء الخافقين» واحداً منها، على أنه وصلها من مراسلها في بغداد، باعتبار أن هذه المنشورات توزع سرا في البلاد الايرانية، وكان المنشور يحمل عنوان «ظلامة الامة.. وضراعة الملة» صور فيه الافغاني تدمير الشاه لبلاده، وعقوده مع الافرنج، وقوته ورجاله في جمع الضرائب والاتاوات من دماء المسلمين، وهتف وا إسلاماه وامحمداه، يا اركان الدين ويا قادة المتقين «ان عقود الدول المستبدة - كإيران - شخصية تنحل بزوال القائم بها، فاذا وقع الخلع، فلا حق للشركات الجأنبية.. ان الخلع هو الوسيلة الوحيدة لإنقاذ بلاد المسلمين من هذه التهلكة... إنّ بقاء الملك خطر على الاسلام وحوزته(٥٧).

وقد نشر الافغاني في هذه الصحيفة(٥٨) رسالته إلى الحاج ميرزا محمد الشيرازي «إلى روح الشريعة البالغة وحملة القرآن» التي كان قد أرسلها من البصرة إليه فور طرده من ايران والتي على إثْرها أصدر المجتهد الشيرازي فتواه الشهيرة المتعلقة بامتياز التبغ.

وعموما ظل الافغاني طوال وجوده في لندن يقاوم سياسة الشاه ونظامه، سواء بإرسال المنشورات او بالكتابة في صحيفة «ضياء الخافقين»، وكانت معظم مقالات هذه الصحيفة تترجم إلى الفارسية وترسل إلى عدد من الشخصيات الايرانية، وقد اثار ذلك فزع حكومة الشاه، وجعلها تحتج لدى السلطات البريطانية، بل وتطالب بتسليمها الافغاني أو سجنه، وإن كانت السلطات البريطانية لم تستجب لذلك، حفاظا على صورة الديمقراطية داخل بلادها، واكتفت بان ردت على الحكومة الايرانية، موضحة ان سفير ايران في لندن يستطيع ان يقاضي الافغاني بها إذا أراد (٥٩).. وقد لجأ السفير الايراني في لندن إلى اسلوب آخر مع الافغاني، حين عرض عليه ان يطلب ما يشاء، مقابل وقف هجومه على الشاه ورجاله، فما كان من الافغاني الا ان اجاب: إنني لا أتمنى الا ان تزهق روح الشاه، وتشق بطنه ويوضع في القبور...» (٦٠).

وهناك من يشير إلى أن الافغاني كان في لقاءاته وأحاديثه مع المستشرق ادوارد براون، يعلن تصميمه على قتل الشاه ورئيس وزرائه كجزء من حل الازمة الايرانية (٦١).

ولم تلبث «ضياء الخافقين» ان أغلقت، ربما بتضييق وملاحقة من جانب السلطات البريطانية، في الوقت الذي لجأ فيه ناصر الدين شاه إلى السلطان العثماني، مجددا اقتراحا له بدعوة الافغاني إلى استانبول، ليقيم فيها، وهناك يستطيع السلطان عبدالحميد، التأثير فيه لايقاف حملته ضد الشاه خاصة، وضد الاستبداد عامة،

وبالفعل بدأ الشيخ ابو الهدى الصيادي يراسل الافغاني في لندن ويغريه بالحضور إلى استانبول، ضيفا مكرما على السلطان، والثابت ان سفير تركيا في لندن زارها حاملا اليه خطابا من السلطان يدعوه فيه للقدوم. فلما سأله الافغاني عن سبب الدعوة، اجاب السفير بأن السلطان يعتزم ان يؤسس «بمعاونتكم ومساعدتكم اتحادا بين الممالك الاسلامية، وفضلا عن ذلك فإنه يرغب في الافادة من آرائكم الرزينة في تدوين بعض القوانين...» (٦٢). وقد تردد جمال الدين في قبول دعوة السلطان حيث لم يكن يثق به كثيراً لكن ميرزا مالكوم خان اقنعه بقبول الدعوة (٦٣).



واخيرا استجاب الافغاني ورحل إلى استانبول ضيفا على السلطان عبدالحميد، وبدأ يمارس نشاطه، ولم تلبث إقامته ان ازعجت الشاه وحكومته، عندما بدأ في مهاجمة وانتقاد سياسته، مرددا أنه طغى وتجبر مستندا إلى قوة الانجليز، فما كان من الشاه الا ان سعى من جديد لدى السلطان، لكي يطلب اليه وقف هجومه، ووصف الشاه الافغاني في خطابه للسلطان بأنه «عدو ايران» ثم لم يلبث ان طلب اليه تسليمه أو اعتقاله، غير ان السلطان رد بأن ذلك مخالف للعزة السلطانية، ووعد بمراقبته والتضييق عليه حتى لا يكتب شيئاً أو ينشر شيئاً ضد السياسة الايرانية، وبالفعل حدث ذلك ولم يلبث الافغاني ان انشغل مع السلطان عبدالحميد بموضوع الخلافة والجامعة الإسلامية.

وهناك رواية تفيد بأن السلطان استقبل الافغاني وذكر له «ان سفير العجم قصدني ثلاث مرات وطلب مني ان آمرك بالكف عن التعرض للشاه بسوء، وها أنذا الآن أطلب منك الإعراض عن شاه العجم..» فأجاب الافغاني: «امتثالا لأمر خليفة العصر، قد عفوت عن شاه العجم...» فعلق السلطان وهو يداري خوفه هو الآخر «يحق ان يخاف منك شاه العجم خوفاً عظيماً....» (٦٥). ورغم ما تنطوي عليه الرواية من المبالغة، لكنها تتفق مع سياق الحأداث، التي تؤكد ان الشاه لجأ إلى السلطان وأن هذا بدوره مارس ضغوطه ليكف الافغاني عن مهاجمة الشاه وسياسته.

اتجه الافغاني في استانبول إلى معاونة السلطان في موضوع الجامعة الاسلامية، كما هو معروف، وانتهى الأمر إلى خلافات في الرأي برزت بينهما، في الوقت الذي كان الافغاني قد جمع حوله عددا من الشخصيات الايرانية المعادية للشاه والمقيمة في استانبول، وبدأ الجميع يهاجمون السياسة الايرانية ويكتبون الرسائل ويرسلونها إلى علماء الشيعة في بغداد، ليرسلها هؤلاء بدورهم إلى علماء ايران، حيث وصلت إلى أيدي الشاه ورجاله، وتحولت إلى منشورات علقت على جدران المباني، وكان الافغاني قد أرسل خطابات تحمل توقيعه هو واصحابه، بشأن الجامعة الاسلامية، إلى أحد علماء الشيعة في العتبات المقدسة بالنجف وكربلاء، وقعت هذه الخطابات في يد محمود خان خمى سفير ايران في بغداد، فأرسلها هذا بدوره إلى الشاه، مشفوعة ببعض المبالغات، فذكر ان

جمال الدين اتفق مع بعض الايرانيين على تسليم المملكة الايرانية إلى السلطان العثماني، وانه اخفى غرضه تحت ستار الاتحاد الاسلامي، وانه ضم اغلب العلماء إلى صفه.... الخ. وكانت هناك رسائل من الشيخ احمد روحي والميرزا آقا خان الكرماني وخبير الملك - وكانوا من اصدقاء الافغاني المقيمين في استانبول - قد ارسلت إلى أمين الدولة ومعاون الدولة وغيرهما، بشأن الدعوة إلى الحرية، فأيدت هذه الرسائل ادعاءات السفير الايراني في بغداد... لذلك ابرق الشاه إلى سفيره في استانبول يذكر ان كل الذين يشاركون جمال الدين في موضوع الاتحاد الاسلامي، الذين هم من رعايا ايران، يجب ان توجه لهم تهمٌ سياسية وان يرسلوا مخفورين إلى طهران، عندئذ ظل السفير يتحين الفرص للإيقاع بهم، إلى ان نجح في ان يحكم مؤامرة مع محمود باشا مدير الشرطة في استانبول، نتج عنها الاتفاق على ان تسلم ايران رعايا تركيا الفارين إلى ايران، او من يفرون فيما بعد، مقابل تسليم تركيا الايرانيين الثلاثة المشار إليهم إلى السفارة الايرانية.

وقد ادى توتر العلاقات بين السلطان العثماني وجمال الدين، إلى تزايد خوف السلطان ومحاصرة ضيفه بالحراس والجواسيس حتى انه فكر في تحريض احد الايرانيين على قتل السيد جمال الدين لتتخلص منه الدولتان لكنه اكتفى بتمكين السفير الايراني من النجاح في القبض على الإيرانيين الثلاثة، وحملهم مخفورين إلى الحدود الايرانية، حيث سلموا إلى السلطات هناك، فأودعوا السجن وعوملوا بقسوة ووحشية (٦٦).

ولم تلبث السلطات العثمانية ان تلقت رسائل من امين السلطان تطالبها بإبعاد الافغاني او تسليمه، الامر الذي حدا به في النهاية إلى ان يطلب اذنا من السلطان لمغادرة استانبول، ولما امتنع السلطان عن اجابة طلبه، لجأ الافغاني إلى السفارة البريطانية طالبا جواز سفر على اساس انه افغاني، عندئذ فتحت الخارجية البريطانية ملفاتها، وطلبت معلومات من مكتب الهند، فجاءها تقرير يتضمن ترجمة لحياته، ورد به انه «ايراني ومعادٍ لبريطانيا» فأرسلت الخارجية إلى سفيرها في استانبول بتعليمات تفيد الاعتذار له عن عدم تلبية طلبه (٦٧).



مقتل ناصر الدين شاه:

كان ثمة شخص يدعى ميرزا رضا كرماني، سبق ان عينه أمين الضرب لخدمة الافغاني، عندما كان ضيفا عليه في داره في ايران، وكان من أشد المعجبين بالافغاني، كما انه عايش المهانة التي لحقت به عند طرده من ضريح عبد العظيم وإبعاده عن ايران كلها، وقد اثر ذلك فيه كثيرا، وروت المصادر انه هدد بالانتقام من الشاه وحاشيته لما لحق بأستاذه وان الشاه عندما بلغه هذا التهديد، امر بالقبض على ميرزا رضا وسجنه، وفي السجن عذب تعذيبا مروعا، حتى قيل انه كاد ان ينتحر، ثم لم يلبث ان أفرج عنه ليسافر إلى استاذه في استانبول، بعد

ان عاونه امين الضرب بنفقات رحلته، ولما وصل خبره في استانبول إلى الافغاني تردد في استقباله خوفا من ان تكون السلطات الايرانية قد جندته لحسابها، ولما اكتشف بعد ذلك انه مريض من فرط التعذيب، ادخله إحدى المستشفيات حيث ظل ثلاثة اشهر يتلقى العلاج على نفقة الافغاني، إلى ان خرج منها مترنحا شبه مشلول، وقد اودعه الافغاني دار صديقه ميرزا كرماني، حيث صار واحدا من الشخصيات الايرانية الملتفة حول الافغاني في استانبول، وقد واظب رضا على حضور مجلس السيد ورفاقه كل يوم، وبينما هم يستعرضون الاوضاع السيئة في ايران، قال رضا كرماني في عزم وتصميم «انه يجب اجتثاث الشجرة الكبيرة (يقصد الشاه) من جذورها حتى تجف الفروع والأوراق..» (٦٨) .

وثمة رواية تفيد ان الافغاني سأل رضا كرماني يوما عما دعاه إلى الفرار من ايران، فذكر انه كان يتاجر في طهران، وان كامران ميرزا، احد ابناء الشاه، اشترى منه بضاعة وماطله في دفع ثمنها، ولما الح عليه في طلب حقه امر بحبسه وضربه، إلا انه وجد وسيلة للفرار والنجاة، ثم ابدى ندمه على فراره وضياع فرصة الثأر والانتقام، فسأله الافغاني: وكيف كنت ستنتقم لنفسك لو كنت في ايران؟ فأجاب: كنت اقتل الأمير، فرد الافغاني: وما الفائدة من قطع الغصن مع بقاء الاصل؟ ان الاولى اجتثاث الشجرة من جذورها... وتضيف الرواية ان ميرزا رضا كرماني تأثر بكلام الافغاني غاية التأثر، وانه صمم على العودة إلى ايران لقتل الشاه، ولم يلبث ان عاد بالفعل (٦٩).

ويمكن ربط هذه الرواية بما سبق من حديث رضا عن ضرورة اجتثاث الشجرة، اي قتل الشاه، مما يشير بأصابع الاتهام إلى الافغاني باعتباره قد حرض رضا كرماني على قتل الشاه، وهو ما حدث بالفعل، فلم يلبث رضا ان اشترى مسدسا، بعد ان عاد إلى ايران في يناير ١٨٩٦ برفقة أخ للشيخ احمد روحي - كخادم له - وهناك ذهب إلى ضريح عبدالعظيم بالري، حيث مكث مدة في زاوية بالدور العلوي، لا يختلط فيها بأحد، متحينا الفرصة لقتل الشاه، وعندما تقدم موكب الشاه بالفعل إلى الضريح المقدس لدى الشيعة، وتدافع الناس، اصدر الشاه اوامره بألا يمنع احد من دخول الضريح، وانه سيصلي فيه كما يصلي اي شخص عادي، وبينما يتلقى تحيات الحاضرين وشكاواهم، ضربه رضا كرماني بمسدسه، فأرداه قتيلا في ابريل ١٨٩٦م، وقيل ان القاتل صاح وهو يطلق النار «هذه من أجل الشيخ جمال الدين...» وعندما القي القبض عليه وربط بالسلاسل كان يبدو عليه القوة ورباطة الجأش وكأن لسان حاله يقول للشعب الايراني لقد قمت بواجبي وعليكم ان تتعلموا الدرس حتى نتجاوز المحنة (٧٠).

وتشير دراسة «كيدي» بأصابع اتهام صريحة للافغاني، فتذكر ان رضا اعترف في التحقيق بأن سيده كان على علم بنيته في قتل الشاه، وانه سعيد - أي رضا - لانه استطاع قتل الشاه في نفس المكان الذي سبق ان احرق فيه الشاه قلب استاذه وهو ضريح عبدالعظيم، احد احفاد الحسين بن علي، بينما تذكر الكاتبة الايرانية «هوما باكدامان» ان القاتل انكر في التحقيق صلة الافغاني بالحادث، وانه استمر على ذلك طيلة التحقيق، وان رئيس الوزراء اخفق في ان يحصل منه على اسماء المشتركين معه او المحرضين له، حتى اعدم في اواخر اغسطس عام

١٨٩٦م (٧١).

بينما ينكر ميرزا لطف الله ابن اخت الافغاني ان الواقعة تمت بإذن السيد ومعرفته ويضيف «ان كل ما اتصل بعلمي ان السيد لم يكن يرغب في هذا العمل، كما ان وقوع هذه الحادثة قضى على اكثر خططه، وان الذي دعا ميرزا رضا لارتكاب ذلك هو انتقامه لإبعاد السيد بتلك الاهانة والقسوة، مع فرط حبه له..» (٧٢).

وقد اشارت صحيفة «الديلي جرافيك» الانجليزية إلى ان جمال الدين هو المحرض الحقيقي لقتل الشاه وان دوافعه لذلك معروفة، حيث انه كان دائم النقد له، كما ان كتاباته وتصريحاته كلها كانت تكشف عن نواياه تجاه الشاه، الذي كان يكن له كراهية عميقة في نفسه (٧٣)، ومن المعروف كذلك ان الافغاني اعترته موجة من الغبطة عندما عرف بالحادث، وروي عنه انه قال «قد تحقق الآن ان الأمة الفارسية لم تمت، وانها امة لا تنقطع منها الآمال، لان الامة التي يقوم من أبنائها من يأخذ بثأرها ويفتك بالطاغي الذي على رأسها، لا تكون قد فقدت جراثيم الحياة...» (٧٤).

ومن الواضح أن سلطات التحقيق الايرانية قد أطالت مدة التحقيق وأخرت تنفيذ حكم الاعدام في رضا كرماني بغية جمع ما يمكنها من الادلة التي تستطيع بها ادانة الافغاني، ثم لم تلبث السلطات العثمانية ان اعتقلت الافغاني اياما بعد مصرع الشاه، ومنعت الصحف من الإشارة إلى الموضوع، في الوقت الذي بدأت فيه الصحف الاوروبية في الاختلاف حول دور الافغاني في المسألة، وقد دافع الافغاني وقتها عن نفسه وانكر صلته بالحادث، عندما سألته الصحف عن ذلك، ونفى ان يكون القاتل هو خادمه، الذي خرج من المستشفى عاجزا ضعيفا، وأرجع القتل إلى معجزة من السماء بسبب طغيان الشاه (٧٥).

ولا نستطيع ان نعفي الافغاني من مسئولية التحريض على التخلص من الشاه، فكل نشاطات الافغاني منذ طرده من ايران لآخر مرة عام ١٨٩١م ونقده ومهاجمته للشاه وسياسته في كل المحافل والمناسبات، والكراهية العميقة والمرارة التي عانى منها، زكت من اندفاعه في هذا الاتجاه، فضلا عن انه كانت لدى القاتل دوافعه الخاصة، ودوافعه المتصلة بما حدث لسيده أمام عينيه، لكن ليس ثمة ما يفيد بأن الافغاني دبر وخطط للقاتل، وردود فعله المتباينة اثر مقتل الشاه امر يبدو طبيعيا، كذلك فان رضاءه وقناعته بما حدث للشاه، كان يتسق وموقفه منه في كل الأحوال.

على اية حال، تولى مظفر الدين عرش ايران خلفا لناصر الدين شاه (١٨٩٦ - ١٩٠٧م) وبدأ عهده بأن عهد إلى علماء أسد آباد بإعداد وثيقة تثبت ان جمال الدين ايراني، وإرسالها إلى السفير الايراني في استانبول (علاء الملك) ليطلب رسميا بموجبها إلى السلطات العثمانية تسليم الافغاني باعتباره مواطنا ايرانيا، ورغم ان الرجل كان قد وضع تحت رقابة صارمة، لخشية السلطان من تحركاته واتصالاته، وتوتر العلاقات بينهما نتيجة لذلك، إلا ان السلطان رفض تسليمه خوفا من سخط الرأي العام عليه، بينما رفعت الشرطة التركية تقريراً إلى السلطان تؤكد فيه ان الرجل ايراني، وان رضا كرماني ارتكب جريمته بإيعاز منه، واشيع ان السلطان سوف يسلمه للسلطات الايرانية، غير انه ارجأ ذلك حتى يتم الانتهاء من التحقيق، والتحقق من مدى صلة الافغاني

بالقاتل والجريمة، وقد اعطى السلطان مهلة للسلطات الايرانية لاثبات ذلك، على ان تسلم من عندها من الأتراك المعادين، فردت السلطات الايرانية مؤكدة ايرانيته، وأرفقت بردها صورة من جواز سفره إلى روسيا باعتباره ايرانيا... والمعروف ان الامور تأزمت بين الدولتين، في الوقت الذي كان فيه الافغاني يعاني فيه من آلام مرض خطير ألم به.

وكانت آخر رسالة للسفير الايراني في استانبول في ٣١ ديسمبر ١٨٩٦م هي التي ذكر فيها ان الرجل مصاب بسرطان في فمه وان موته بات وشيكا، الامر الذي يجعل الإلحاح في مسألة تسليمه لإيران لا ضرورة لها، وبالفعل في ٩ مارس ١٨٩٧م توفي الافغاني ولما يمض على مقتل ناصر الدين الشاه نحو عام (٧٦)، ولم يلق الرجل اي اهتمام بموته فدفن في قبر عادي إلى ان تطوع رجل امريكي عام ١٩٣٥م فبنى له قبراً، ثم طالبت الحكومة الافغانية بنقل جثمانه إلى كابل، وحدث ذلك بالفعل عام ١٩٤٤م، بينما لم تعر الحكومة الايرانية حينئذ الموضوع اية أهمية.



خاتمة

وهكذا طويت صفحة العلاقات بين ناصر الدين شاه وجمال الدين الافغاني، وهي علاقات استغرقت نحو عقد من الزمان (١٨٨٧ - ١٨٩٦م) وانطوت على قدر كبير من الصراع، بين حاكم مستبد، حوله حكومة فاسدة، أتاحت للامتيازات الاجنبية والتدخل الجأنبي في شئون بلادها ما أهاج الرأي العام الذي وجد من يشحنه بأسباب الثورة وأساليب المقاومة فكان المناخ مهيئاً لجمال الدين، وهو المعروف بشخصيته الثائرة الحادة، المناهضة للاستعمار والنفوذ الاجنبي، فلعب دورا قصد به الشاه في البداية ان يكون إصلاحيا، يعطي حكمه واجهة وسبيلا إلى الاصلاح، فقد كان الشاه من جانبه عندما دعا الافغاني إلى ايران يرغب في الاستفادة بعلاقاته ونشاطاته وخبرته وسمعته في العالم الاسلامي، مما يكسب حكمه واجهة طيبة، بتحقيق شيء من الإصلاحات والنهوض بها، ووجدها الافغاني فرصة ليلعب دورا مؤثرا في بلاد هي أقرب البلاد الاسلامية صلة به، وربما اعزها على نفسه، فلم يلبث أن بدأ نشاطه، الذي امتد به إلى نقد الاوضاع العامة في ايران، وطال الشاه وحاشيته، وطال أسلوب حكمه الاستبدادي، والامتيازات التي منح معظمها سرا للاجانب في ايران، فقد كانت خطة الاصلاح عند الافغاني تبدأ من مقاومة ونقد، ان لم يكن هدم – النظام القائم..

وكان مجيء الافغاني وبالا على الشاه، حيث علت نبرة التحريض والثورة في لقاءات وكتابات الافغاني، حتى بات خطرا على النظام السياسي القائم، الذي اخفق في استمالة الرجل الصلب، فكان طرده حلا مؤقتا، ولكن الخصومة هذه المرة لم تبلغ حد القطيعة، وانما اتيحت الفرصة بعد ذلك لبداية تعاون جديد بين الشاه والافغاني، مما مهد لعودته إلى ايران للمرة الثانية، وتكررت نفس الاحداث بصورة اسوأ، فلم تلن للافغاني قناة، ولم يتوقف تردي الاوضاع في ايران، وعلت نبرة النقد للنظام وفساده، وقيل ان الافغاني بات يؤلف حزبا سريا لتفجير ثورة، ورغم أنه لا يوجد دليل قوي على ذلك، الا ان الثابت ان الافغاني تجمع حوله كل الساخطين على الاوضاع العامة في ايران، وبات وجوده في ايران أكثر خطرا من ذي قبل، فكان طرده من ايران للمرة الاخيرة، وعلى نحو مهين ومأساوي.

ومن ذلك التاريخ بدأت مرحلة جديدة من مراحل مقاومة الافغاني للشاه ونظامه السياسي بدأها من البصرة، وبالكتابة والتحريض وإرسال المنشورات واستصدار الفتاوي، واستكملها في لندن، فهاجم الشاه في محافلها وجرائدها – وخاصة «ضياء الخافقين»، ثم قدر له ان يواصل مهمته في استانبول، كما رأينا، وهناك التقى حوله خصوم الشاه وعديد من الشخصيات التي غادرت ايران واتخذت من عاصمة السلطان العثماني ملجأ ومستقرا للمقاومة، وساهمت جهوده، من استانبول، في شحن الشعب الايراني وعلمائه بأسباب الثورة ضد الشاه وسياسة حكومته، وهو ما هيأ المناخ للانقضاض عليه والتخلص منه، وجاءت خاتمة المطاف باغتيال الشاه على يد احد أتباع الافغاني، وسواء كان ذلك بتخطيط وتدبير من الافغاني، أم أنه تم بمجرد «التحريض او حتى الايحاء»، فقد لعبت مقاومة الافغاني للشاه وسياسته دورا مؤثرا في القضاء عليه واغتياله في النهاية.

وبعد وفاة كليهما، الشاه والافغاني، ظلت أفكار الخأير تنتشر بين الشعب الايراني حول مقاومة الحكم الاستبدادي، وضرورة الاحتكام إلى الدستور، فنمت المعارضة الايرانية على نحو خطير، وباتت ألمور مهيأة للحكم الدستوري اكثر من اي وقت مضى، خاصة في عهد مظفر الدين شاه، الذي كان ضعيفا مترددا، مما اتاح للمعارضة فرصة المطالبة بالدستور، في ظل أوضاع سياسية واقتصادية مترديه وبات الخلاص واضحا في ظل ثورة دستورية وهو ما حدث بالفعل منذ عام ١٩٠٥م، وكان للافغاني دوره الهام والمؤثر في التمهيد له.

د. مصطفى عقيل الخطيب

الهوامش

(١) محمد افشار: كنجينه مقالات، ج١، مقالات سياسي با سياستنامه جديد، ص ٤٦٩، طهران، ١٣٦٨ هـ ش.

(٢) محمد المخزومي: خاطرات جمال الدين الافغاني الحسيني، المكتبة العلمية بيروت ١٩٣١، ص ٢١ – ٢٢.

ومحمد عمارة: جمال الدين الافغاني، موقظ الشرق وفيلسوف الاسلام، دار المستقبل العربي بالقاهرة ١٩٨٤م، ص ١٩.

(٣) محمد رشيد رضا: تاريخ الاستاذ الامام، الجزء الاول، ص ٢٧، ص ١٠١، ومحمد عمارة: المرجع السابق، ص ٩ – ١٠.

(٤) محمد عمارة: المرجع السابق، ص ٣٥ – ٣٧، محمد سعيد افغاني: نابغة الشرق السيد جمال الدين الافغاني، دار الكاتب العربي بالقاهرة ١٩٦٧م، ص ٧ – ١٦.

(٥) علي شلش: جمال الدين الافغاني بين دارسّيه، القاهرة ١٩٨٧م، ص ١٨٩ – ١٩١، عن كتاب:

(Tabibi,A., The Political Struggle of Sayid Jamal ad - Din Afaghani, Kapul 1977).

– وكذلك كتاب محمد سعيد الافغاني: نابغة الشرق السيد جمال الدين الافغاني، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٦٧م، ص ٧ – ١٦. ويتخذ المؤلف من نقل جثمانه إلى كابل ودفنه هناك دليلا آخر على جنسيته.

(٦) محمد عماره: المرجع السابق. ص ١٩ – ٣٠، حيث يقدم تفنيداً وجدلا للقائلين بايرانيته وشيعيته.

– وراجع: عبدالباسط حسن: جمال الدين الافغاني وأثره في العالم الاسلامي، مكتبة وهبة بالقاهرة، ١٩٨٢، ص ٢٣ – ٢٥.

(٧) ميرزا لطف الله خان، شرح حال وآثار السيد.. ترجمة صادق نشأت وعبدالنعيم حسنين، القاهرة ١٩٥٧م، وهي اول ترجمة عربية وقد اعتمدنا على ترجمة منفردة لعبدالنعيم حسنين تحت عنوان: حقيقة جمال الدين الافغاني، دار الوفاء بالمنصورة، ١٩٨٦م،

(٨) قدرى قلعجي: ثلاثة من اعلام الحرية، دار الكاتب العربي ببيروت، دون تاريخ، ص ٣٠ – ٣٢.

(٩) Brown, Edward, The Persian Revoluion of 1905 - 1909, Frank Cass, 1966, p.4.

(١٠) حول آراء المستشرقين جميعا راجع علي شلش، المرجع السابق، ص ٤٣ – ٤٨، وقد نقل هذه الآراء عن كاتبة ايرانية تدعى هوما باكدامان، في دراسة حصلت بها على الدكتوراه بالفرنسية عن الافغاني عام ١٩٦٩م.

(١١) ٢٨ هزار روز، تاريخ ايران وجهان، ملحق جريدة الاطلاعات، وثيقة رقم ١٨٧.

(١٢) مجلة، تاريخ فرهنكك معاصر، السنة الخامسة، عدد ١٣٥٧/٤٢٣، ص ٣٨٠، كفتكرئى سيد هادي خسرو شاهي.

(١٣) ناظم الاسلام كرماني: تاريخ بيداري ايرانيان، طهران، ص ٨٠.

(١٤) مرتضى مطهري، بروسي اجمالي نهضتهاي اسلامي درصد ساله اخير، طهران ١٣٦٥هـ، ش ١٥.

(١٥) اصغر مهدوى وايرج افشار: مجموعة اسناد ومدارك جاب نشده درباره سيد جمال الدين مشهور به افغاني، طهران ١٩٦٣م.

(١٦) نفس المصدر، ص ٢٨، لوحة ٦٨، لوحة ٨٢.

(١٧) راجع علي شلش، المرجع السابق، ص ١٠٢، وفيه قدم عرضا وافيا لكتاب عبدالله البرت قدسى زاده الذي صدر عام ١٩٦٨م، ثم كتاب باكدامان الذي صدر بالفرنسية عن رسالتها «جمال الدين اسد ابادي الملقب بالافغاني»، ص ١١٣ - ١١٤ (ويلاحظ ان الروايات السابقة قبل هذا الكتاب كانت تذكر ان والد جمال الدين كان ضابطا.. وقد لا يكون ثمة تناقض فربما كان مزارعا ثم التحق بالجيش).

(١٨) انظر كتابات نيكي كيدي: Keddie, N. An Islamic Responce to Imperialism, Political and Religious Writings of Sayyed Jamal Ad-din al-Afaghani, Univ. of California 1968

ولها دراسة اخرى عنوانها:

Sayyed Jamal ad-Din al-Afaghabni, A Political Biography, California, 1972.

(١٩) علي شلش: جمال الدين الافغاني بين دارسيه، القاهرة ١٩٨٧م، ص ٤٧ - ٤٨، ٥٦ - ٦٢، وللمؤلف كتاب هام آخر بعنوان: جمال الدين الافغاني، سلسلة الاعمال المجهولة، نشر دار الريس في لندن ١٩٨٧م.

(٢٠) راجع مصطفى عقيل: سياسة ايران في الخليج العربي على عهد ناصر الدين شاه (١٨٤٨ - ١٨٩٦م)، الدوحة ١٩٨٧م، ص ٥٥ - ٧٢.

(٢١) انظر كتاب علي شلش، المرجع السابق، ص ١٢٥ - ١٢٧ نقلا عن دراسة هوما باكدامان: السيد جمال الدين الأسد آبادي المعروف بالافغاني، المنشورة بالفرنسية عام ١٩٦٩م.

(٢٢) مريم الزهيري: جمال الدين الافغاني وناصر الدين الشاه، دار الفكر العربي بالقاهرة، ١٩٩٣م، ص ١١، وكذلك: ناظم الإسلام كرماني: تاريخ بيداري ايرانيان، ص ١٢٦.

(٢٣) ابراهيم تيموري: عصر بي خبرى تاريخ امتيازات ايران، طهران، ١٣٣٢ هجري شمسي، ص ٢٤١، وكذلك علي شلش: المرجع السابق، ص ١٢٧.

(٢٤) راجع مصطفى عقيل، المرجع السابق، تفاصيل هامة عن التطورات السابقة، ص ٥٩ - ٧٠.

(٢٥) مريم الزهيري: المرجع السابق، ص ١٣ - ١٤ وكذلك ناظم الاسلام كرماني: تاريخ بيدارى، ص ١٢٧ - ١٢٨، دونالد ولبر: ايران ماضيها وحاضرها، ترجمة عبدالنعيم حسنين، القاهرة، ١٩٧١م، ص ١٠١ - ١٠٢.

(٢٦) Sykes, Sir Percy, A History of Persia, vol. II London 1921, p.347,

Brown, Edward, A Litrary History of Persia, vol. IV, Modern Times 1500 - 1924, Cambridge 1930, p.156.

(٢٧) راجع محمد عمارة، المرجع السابق، ص ٤٤ - ٥٢، لويس عوض، جمال الدين الافغاني الايراني الغامض في مصر، ص ٢١ - ٢٨.

(٢٨) ميرزا لطف الله خان: حقيقة جمال الدين الافغاني، ترجمة وتعليق عدالنعيم حسنين، دار الوفاء بالمنصورة، ١٩٨٦م، ص ٦٤.

(٢٩) مجلة كاوه بشماره ٣، ص ١٠. هذه المجلة صدرت من برلين في ١٨ ربيع الأول ١٣٣٤هـ الموافق ٢٤ يونيو ١٩١٦م.

(٣٠) ميرزا لطف الله: المصدر السابق، ص ٦٤ - ٦٥، هوما باكداامان: المرجع السابق (عن كتاب علي شلش: جمال الدين الافغاني بين دارسيه، ص ١٢٧).

(٣١) مرتضى راوندى، تاريخ اجتماعي ايران، ج ٣، ص ٥٠٤ - ٥٠٥.

(٣٢) يضيف ميرزا لطف الله أنه ذكر للشاه أن من هذه العيوب ان له ثمانين زوجة لكل منهن كثير من الخدم وينفق على كمالياتهن ما يعادل نفقات المملكة... المصدر السابق نفسة.

(٣٣) صدر واثقي: سيد جمال الدين حسيني، بايه كذار نهضتهاي اسلامي، ص ١٤٥.

(٣٤) المصدر السابق، ص ١٤٧.

(٣٥) محمود محمود: تاريخ روابط سياسي ايران وانكليز، در قرن نوزدهم ميلادي، المجلد الخامس، الطبعة الرابعة، طهران ١٣٥٣ هجري شمسي، ص ٤٨ - ٤٩.

وكذلك علي شلش: المرجع السابق، ص ١٢٩ - ١٣٠ (عن كتاب الباحثة الايرانية هوما باكداامان) ويروي محمد عمارة رواية مختلفة، تستند إلى أقوال مبالغ فيها كثيرا، ذكر فيها ان الافغاني عندما ذهب إلى روسيا والتقى بالقيصر الذي استفسر منه عن سبب خلافه مع الشاه فأخبره «إنني أدعو إلى الحكومة الشورية ولا يراها الشاه» وروى كذلك ان ناصر الدين شاه زار روسيا ورغب في لقاء الافغاني آنئذ، لكنه لم يحفل به، ثم رحل إلى ميونخ، وأن الشاه أدركه هناك وسعى إلى لقائه بترتيب من بعض السياسيين الالمان وان الشاه عرض عليه العودة وعرض عليه منصب رئيس الوزراء وألح «حتى ألزمني الذهاب معه، وكان يقول عني هذا رجل العالم السياسي الحربي الجدير بأن يكون رئيس وزارة يقوم بتدبير الأمة...» محمد عمارة، المرجع السابق، ص ٧٣ - ٧٤. الاعمال الكاملة للافغاني، طبعة القاهرة عام ١٩٦٨م، ص ٤٧٥، وعبدالقادر المغربي، جمال الدين الافغاني احاديث وذكريات، دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٤٨م، ص ٨٠.

(٣٦) مصطفى عقيل، المرجع السابق، ص ٦٩.

(٣٧) عبدالقادر المغربي، جمال الدين الافغاني، ذكريات وأحاديث، ص ٨٠.

(٣٨) ميرزا لطف الله خان، المصدر السابق، ص ٧٠ - ٧٢.

(٣٩) صدر واثقي، المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٤٠) علي شلش، المرجع السابق، ص١٣٠ - ١٣٣ (عن هوما باكداامان).

(٤١) ابراهيم صفائي: اسناد سياسي دوران قاجارية، طهران ٢٥٣٥، شاهنشاه، ص ٢٥٢.

(٤٢) صدر واثقي: المرجع السابق، ص ١٦٥.

(٤٣) محمد المخزومي: خاطرات جمال الدين الافغاني، ص ٦٠، والاعمال الكاملة للافغاني، جمع محمد

عمارة، طبعة القاهرة ١٩٦٨م، ص ٤٧٥.

(٤٤) علي شلش: المرجع السابق، ص ١٣٠ - ١٣٣ (عن الكاتبة الايرانية هوما باكدامان).

(٤٥) إبراهيم تيموري. تحريم تنباكو، اولين مقاومت منفى در ايران، طهران، ١٣٢٨هـ ش، ص ٢٩.

(٤٦) نفس المرجع، ص ١٧٣ - ١٧٥، وحول تحريض الافغاني للناس وتوالى اجتماعاته السرية وتحويل ايران إلى جمهورية دستورية، راجع تاريخ بيداري ايرانيان، ص ٨١- ٨٣، ميرزا لطف الله، نفس المصدر، ص ٧٠ - ٧١.

(٤٧) راجع ميرزا لطف الله، نفس المكان، محمد عمارة، نفس المرجع، علي شلش، ص ١٣٠ - ١٣٣. وقد روى الافغاني فيما بعد قصة نشاطه في مقام عبدالعظيم ثم إبعاده. فذكر أنه كتب اثناء اقامته هناك عدة مقالات وحرر في الجرائد جملة كتابات في مثالب الشاه وحث الشعب على خلعه.. وعلق على عملية طرده بقوله «وعجيب من نفسي القاسية انها لم تمت بهذه الشدة ونجت من الهلكة...» ويلاحظ ان رواية هوما باكدامان تذكر ان مداهمة الحراس للضريح المقدس واقتيادهم الافغاني كان في ٩ يناير ١٨٩١. (عن كتاب علي شلش السابق) بينما تذكر بقية المصادر ان ذلك تم في مارس وابريل ١٨٩١م دون تحديد دقيق.

(٤٨) ميرزا لطف الله، المصدر السابق، ص ١٢٢.

(٤٩) ناظم الإسلام كرماني: المرجع السابق، ص ١٧٤.

(٥٠) تيكي كيدي: السيرة السياسية للافغاني، عن كتاب علي شلش السابق، ص ١٧٣ - ١٧٥.

(٥١) نص الرسالة في الاعمال الكاملة للافغاني . ج ٢. الكتابات السياسية، تحقيق محمد عمارة، بيروت. ١٩٨١م، ط ١، ص ٢٧٢ - ٢٧٦.

(٥٢) حول هذه التطورات وردود افعالها راجع محمد عمارة، جمال الدين الافغاني موقظ الشرق، ص ٧٥ - ٧٨. وعلي شلش، المرجع السابق، ص ١٣٣ - ١٣٥ (عن دراسة هوما باكدامان الايرانية).

(٥٣) Brown, Edward. The Persian Revolutino, p.ll.

(٥٤) حول الصحيفة راجع علي شلش، الأعمال المجهولة للأفغاني، سبق ذكره، وبه نشر مقالات الصحيفة، ص ١١٧ - ١٣٨، ولا نعرف تفاصيل اكثر عن الصحيفة وتمويلها ولا ظروف اختفائها، وهناك إشارة إلى ان الانجليز عطلوها «بتدابير عجيبة» في كتاب ميرزا لطف الله، المصدر السابق، ص ٧٨. وكذلك رواية نيكي كيدي وآرائها في كتاب علي شلش: جمال الدين بين دارسيه، ص ١٧٦ - ١٧٧، ومحمد عمارة، المرجع السابق، ص ٧٥ - ٧٨، أحمد أمين: زعماء الإصلاح، القاهرة، ١٩٤٨م، ص ٩٨.

(٥٥) مقال الافغاني «احوال فارس الحاضرة» عن ضياء الخافقين، فبراير ١٨٩٢م، منشور في الأعمال المجهولة للأفغاني، علي شلش، ص ١١٧ - ١١٩ بنصه.

(٥٦) المصدرالسابق، ص ١٢٠ - ١٢٤ نص مقالة الافغاني «بلاد فارس».

(٥٧) ظلامة الأمة... وضراعة الملة، المصدر السابق، ص ١٢٥ - ١٢٨ (وقد نشرت في عدد ابريل ١٨٩٢م عن ضياء الخافقين بلندن).

(٥٨) الاعمال المجهولة للأفغاني، علي شلش، ص ١٣٢ - ١٣٧ (عن ضياء الخافقين عدد يوليو، ١٨٩٢م).

(٥٩) سيد جمال، جمال حوزها، مجموعة كتاب مجلة حوزة، طهران ١٣٧٥هـ ش، ص ٥٤٥.

(٦٠) محمد عمارة: المرجع السابق، ص ٧٨ - ٧٩.

(٦١) نيكي كيدي: السيرة السياسية للأفغاني (نقلا عن علي شلش، المرجع السابق، ص ١٧٧)، وتضيف ان الشاه سلط على الافغاني صحيفة «اخطار» الفارسية في استانبول لمهاجمته بتهمة النفاق تارة وبالإلحاد تارة أخرى.

(٦٢) ميرزا لطف الله، المرجع السابق، ص ٧٨.

(٦٣) اسماعيل رائين: ميرزا مالكوم خان، ط (٢)، طهران ١٣٥٣هـ ش،ص ١٤٢.

(٦٤) علي شلش: المرجع السابق، ص ١٣٦ (عن دراسة هوما باكدامان بالفرنسية).

(٦٥) محمد عمارة: المرجع الساق، ص ٨١.

(٦٦) صدر واثقي، المرجع السابق، ص ٣٤٩ وحول نفس المعنى راجع كتاب ميرزا لطف الله، السابق، ص ٨٥ - ٨٨.

(٦٧) علي شلش: المرجع السابق، ص ١٧٩ - ١٨٠ (عن كتاب نيكي كيدي سيرة سياسية لجمال الدين الأفغاني) ويذكر انه بعد اختلافه مع السلطان وصف السلطان «انه سل في رئة الدولة» وحرض على خلعه هو والشاه وذكر أن «خلعهما أهون من خلع النعلين»، محمد عمارة، المرجع السابق، ص ٨٢.

(٦٨) راجع ميرزا لطف الله، المصدر السابق، ص ٨٩ - ٩٤، علي شلش، المرجع السابق، ص ١٣٧ - ١٣٩.

(٦٩) مريم الزهيرى: المرجع السابق، ص ٤٠ - ٤١، ميرزا لطف الله، نفس المصدر والمكان.

(٧٠) ناظم الإسلام كرماني: المرجع السابق، ص ١٠١ - ١٠٢ وكذلك علي شلش، السابق، ص ١٣٩.

(٧١) رواية كيدي في علي شلش، السابق، ص ١٨، ورواية باكدامان نفس المرجع، ص ١٣٩.

(٧٢) ميرزا لطف الله، المصدر السابق، ص ٩٤.

(٧٣) Brown, E., The Persian Revolution, Cambridge 1910, p.60.

(٧٤) عبدالباسط حسن: جمال الدين الافغاني، ص ١٨٠.

(٧٥) علي شلش: المرجع السابق، ص ١٣٨ - ١٣٩. وهناك بعض الروايات التي تذكر ان الأفغاني مات مسموما (ميرزا لطف الله، المصدر السابق، ص٩٥)، حيث يذكر ان الحكومة الايرانية أوفدت ناصر الملك لقتله إن لم يستطع إحضاره، كما يذكر مالكوم خان أن السيد قتل ولم يمت (عن شلش، السابق، نقلا عن رواية باكدامان، ص ١٣٩)، بينما يضيف (محمد عمارة، المرجع السابق، ص ٨٧) أن هناك بعض الروايات تذكر ان قاتليه قد يكونون عثمانيين أوعز إليهم السلطان أو بعض حاشيته بذلك.

وكذلك صدر واثقي، المصدر السابق، ص ٣٤٧.

❖❖❖❖

النقد والسياق

د. سالم عباس خداده *

ملخص البحث

تقدم هذه الورقة اجابات على اسئلة حول علاقة النقد بالسياق، فتبدأ بتحديد مفهوم السياق وبيان وظيفته في تفسير النص لدى النقاد العرب القدامى محددة ثلاثا من وظائفه المهمة، لتنتقل بعد ذلك إلى النقد الحديث راصدة حضور هذا المصطلح وغيابه في المدارس النقدية المختلفة دون اغفال لجهود اللسانيين الذين اصبح السياق عندهم نظرية هامة من نظريات علم الدلالة، وكذلك حرصت هذه الورقة على بيان موقف النقد العربي المعاصر من السياق من خلال التركيز على اسهامات النقاد البارزين الذين بدا تأثرهم واضحا بالنقد الغربي، ثم توقفت عند مصطلح «النقد السياقي» الذي اهتم اصحابه بجانب واحد من جوانب النص، وقدمت تصورا آخر يقوم على تبني مصطلح «النقد السياقي الجديد» الذي يشير إلى ضرورة الاهتمام بكل جوانب النص الادبي..

* استاذ مساعد النقد والبلاغة، كلية التربية الاساسية، الكويت

The Criticism and the Context

Dr. Salem Abbas Khadadah

Abstract

This paper provides answers to queries arising about the relationship between criticism and context. It starts with the determination of the concept of the context and the identification of its function in the interpretation of a text done by old Arab critics outlining three major functions. Then it moves to modern criticism. It will also monitor the presence and absence of this term from different schools of criticism without prejudice to the efforts of linguists for whom context constituted a very famous semantic theory.

This paper also gives due attention to justifying the stand of contemporary Arabic criticism about context by concentrating on the contributions of major critics who were apparently influenced by foreign criticism.

The paper makes a pause at the term, "contextual criticism" whose disciples focussed on a single aspect of the text. It has also provided another viewpoint that relies on adopting the term "new contextual criticism" that indicates the significance of considering every aspect of the literary text.

مقدمة :

كثرت الشكوى في السنوات الأخيرة من صعوبة التواصل مع النص الأدبي عموما، والشعري على وجه الخصوص . كما تعالت أصوات أخرى معلنة صعوبة التواصل مع النص النقدي . وإذا كنا نعطي النص الأدبي الحق أن يكون غريباً أو ربما مشكلا لأسباب ومسوغات لا مجال لذكرها هنا، فإن غرابة النص النقدي والتطبيقي خصوصا وصعوبته تدفعان للحيرة والتساؤل، ذلك أن النقد في حقيقته جسر للتواصل بين النص والملتقي .

وإذا كنا نسوغ جانباً من هذا الإشكال في الخطاب النقدي بإرجاعه إلى النص الأدبي المشكل أحيانا، أو إلى المناهج النقدية الحديثة وسوء فهمها وسوء تطبيقها أحياناً أخرى، فإن هناك بالإضافة إلى ما سبق مسوغاً قويا، وعنصراً مهما إن أهدره الناقد في تحليله أهدر بعداً جوهرياً له أثره دون شك في فعل التلقى، ونعني به السياق بمفهومه الذي سيتجلى في صفات هذا البحث.

ولكن : ما علاقة السياق بالنقد ؟ ومتى بدأت ؟ وما طبيعتها ؟

هذه الأسئلة وغيرها كثير ظلت تلح باحثة عن إجابات لها، وهي إجابات تشكل في مجملها انتقالاً من العلاقة العاطفة ' النقد والسياق' إلى العلاقة الواصفة ' النقد السياقي ' الذي ورد مصطلحاً لدى بعض النقاد في البيئة النقدية المعاصرة، ولكن السلبيات التي أحاطت بالمصطلح جعلته يغيب في خضم المصطلحات التي أنتجها الفكر النقدي في العقود الأخيرة من هذا القرن . ومن ثم سيحاول هذا البحث قراءة هذا المصطلح وما أحاط به من ظروف وفق تصور يتغيا في محصلته تقوية جسور التواصل بين النص والملتقي .

النقد والسياق في التراث:

من المعلوم لدى الباحثين أن فكرة السياق مطروحة في الفكر الإنساني منذ أفلاطون وأرسطو . فقد تحدث كل منهما عن مراعاة مقتضى الحال (١) . وهذا ما شاع لدى البلاغيين العرب مرتبطا بفكرة المقام، ولكن السياق بما هو مصطلح برز في العصر الحديث من خلال بعض المناهج النقدية، كما أصبح يشكل نظرية في البيئة اللسانية .

وأود قبل الولوج إلى موقف القدماء الاعتماد على المفهوم العام للسياق حتى أستطيع أن أقرأ به حركة هذا المفهوم في المراحل والبيئات المختلفة .

لقد أصبح من المصطلحات المتداولة في العصر الحديث، وله حضوره في المعاجم الحديثة، ولا تكاد المعاجم المتخصصة تختلف كثيراً عن المعاجم العامة في بيان مفهوم هذا المصطلح، فالسياق يعني : (٢)

١- الكلمات التي تسبق كلمة أو عبارة أو جملة إلخ والتي تأتي لتساعد في بيان ما تعني هذه الكلمة أو العبارة أو الجملة .

٢- الظروف التي تحيط بالحدث والتي يجب مراعاة الحدث من خلالها .

إذن فالسياق يعنى في دلالته الأولى البنية اللغوية في اتصالها بما قبلها وما بعدها وهو ما نطلق عليه السياق اللغوي أو المقالي . ويعني في دلالته الأخرى الظروف والملابسات التي تحيط بالحدث اللغوي أو غيره وهو ما ندعوه بالسياق غير اللغوي أو المقامي .

وهاتان الدلالتان للسياق هما الدلالتان العامتان اللتان دارت حولهما جهود الدارسين قديماً وحديثا، قبل الاصطلاح وبعده، والقدماء مارسوا هاتين الدلالتين، وإن لم يقفوا عند مصطلح السياق نفسه ... والمعجم العربي القديم لم يذكر شيئاً ذا بال عن السياق، فمِمَّا جاء في أساس البلاغة أنّ من المجاز : يسوق الحديث أحسن سياق (٣) . على أن البلاغيين والنقاد وقفوا عند مصطلح آخر هو المقام للدلالة على السياق بنوعيه : المقالي والمقامي . فالمقام يدل على ظروف القول كما يدل على علاقات القول، وإذا كانت الدلالة الأولى مشهورة في قولهم (لكل مقام مقال) فإن الدلالة الأخرى واضحة في قولهم (لكل كلمة مع صاحبتها مقام) وسنشير إلى هاتين الدلالتين بعد قليل ..

إن جهود علماء التفسير، وعلماء الأصول، ثم البلاغيين والنقاد جلية في استخدام السياق، ومعالجتهم لمفهومه بارزة في هذه البيئات المختلفة . فقد مارسوا قراءة النصوص الدينية والأدبية معتمدين على السياق بدلالتيه : المقالية والمقامية، وهم يبتغون الكشف عن معانيها، أو بيان بلاغتها، أو الوصول إلى أسرار جمالها. ومن ثم تعددت وظائف السياق عندهم. وهو تعدد يشير إلى دور هذا المفهوم في قراءة النصوص في المجالات المتنوعة . ويمكن حصر هذه الوظائف في ثلاث هي: تمييز الكلام البليغ من سواه، والكشف عن المعنى المشكل، وبيان أسرار الجمال في الكلام البليغ...

أولاً: تمييز الكلام البليغ:

شاع لدى القدماء كما ذكرنا قولهم: 'لكل مقام مقال' وربما تكون صحيفة بشر بن المعتمر التي أوردها الجاحظ، أول نص يعرض لهذه المقولة وما يتصل بها من ظروف الخطاب وأحوال المتلقي، وهي تمثل في واقع الأمر موقف الجاحظ من البيان - البلاغة - الذي تحددت لديه صفاته في مستويات المقال المختلفة: مستوى الصوت ومستوى الكلمة، ومستوى التركيب(٤) بيد أن الغاية من البيان لا تتحقق بمجرد مراعاة تلك الأمور التي وقف عندها الجاحظ، بل راح يربط هذه الأمور كلها بالموقف، أو على حد تعبير البلاغيين المتأخرين (الحال) ومن ثم لا يكفي أن يحقق الأديب للغته ذلك المستوى القائم على ضرورة الانسجام والاختيار والمشابهة إلى غير ذلك مما كشف الجاحظ عنه، حتى يطابق بين ذلك كله. والموقف الذي يسوق من أجله ما يقول(٥). ولعل ربط الجاحظ بين المقام والمقال على هذا النحو كان له تأثير في الربط بين البلاغة والمقام كما هو مشهور في تعريف القزويني. وهو تعريف استخلصه من جملة ما قرأ لمن سبقه وبخاصة السكاكي الذي بين أهمية معرفة المقام، ومناسبة المقال للمقام، كما بين أهمية معرفة العلاقة في السياق المقالي، إذ لكل كلمة مع صاحبتها مقام، يقول السكاكي: 'لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب. ومقام الجد في جميع ذلك يباين مقام الهزل، وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار. ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار. جميع ذلك معلوم لكل لبيب، وكذا مقام الكلام مع الذكي يغاير مقام الكلام مع الغبي. ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر. ثم إذا شرعت في الكلام. فلكل كلمة مع صاحبتها مقام. ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقام. وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول، وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به، وهو الذي نسميه مقتضى الحال، فإن كان مقتضى الحال إطلاق الحكم، فحسن الكلام تجريده من مؤكدات الحكم، و إن كان مقتضى الحال بخلاف ذلك، فحسن الكلام تحليه بشيء من ذلك ضعفاً وقوة، وإن كان مقتضى الحال طي ذكر المسند إليه، فحسن الكلام تركه، وإن كان المقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة، فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب ...' (٦) أما القزويني فقد لخص الموقف السابق للسكاكي ولكنه بدأه على نحو مختلف، فقد عرف البلاغة ابتداء ثم أتبعه بتلخيص لكلام السكاكي السابق، يقول القزويني: «وأما بلاغة الكلام فهي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته، ومقتضى الحال مختلف. فإن مقامات الكلام متفاوتة ..» (٧)

واضح مما أوردناه اهتمام السكاكي والقزويني بالسياقين المقالي والمقامي، فهما يذكران المقامات ووجوب مراعاتها، ويؤكدان ضرورة مطابقة المقال للمقام حتى يحقق المقال شرطا أساسياً من شروط الكلام البليغ. وعند النظر في مصطلح (مقتضى الحال) وما يجب مراعاته إزاءه، على النحو الذي ورد لدى السكاكي وأخذه عنه القزويني نجد أن السكاكي ذكره عند حديثه عن الخبر في علم المعاني، على حين استخدمه القزويني لبيان

مفهوم البلاغة، وهو تصرف ـ في رأينا ـ ذكي من القزويني، لأن الارتباط بين مراعاة مقتضى الحال وعلم المعاني ارتباط خاص لا يثبت أمام استقراء الأمثلة. وسيأتي ذكر بعضها فيما بعد . ومن ثم فوضع المصطلح المذكور في إطار بيان مفهوم البلاغة كما حدده القزويني كان أكثر مناسبة وأكثر شمولاً. وهذا ما جعله يلقى قبولاً تناسى معه المتأخرون إلى أيامنا هذه مفهوم البلاغة كما عرفه السكاكي (٨) . ذلك أن تعريف القزويني جمع بين السياقين بكل صراحة ووضوح . ومن هنا كان الإخلال بأي من السياقين إخلالاً بالكلام البليغ، أما إذا تحقق ما هو مطلوب فيهما ، فقد تحقق الكلام البليغ... ونحن هنا لا نريد أن نعيد القول فيما هو مشهور بالنسبة للسياق المقالي حيث طالب البلاغيون بخلوه من التنافر والغرابة والتعقيد والتكرار المخل وغير ذلك من شروط أدرجها البلاغيون في مصنفاتهم، وتوقف عندها معظم دارسي البلاغة في العصر الحديث . أما السياق المقامي (مراعاة مقتضى الحال) فملحوظ ارتباطه لدى السكاكي بعلم المعاني وفنونه المختلفة، وبخاصة في أضرب الخبر حيث تكرر ذكر حال المخاطب ووجوب مراعاته، إلا أنه ليس بالضرورة أن يكون هذا الارتباط وثيقاً، لأن استقراء الأمثلة كما ذكرنا يسقط هذا الارتباط، فالعلاقة بين المقام والمقال غير محكومة بطرائق التعبير في علم معين من علوم البلاغة . والأمثلة خير دليل على ما نقول، ويمكن أن نستحضر المشهور منها، فقد دخل «جرير على عبد الملك بن مروان فابتدأ ينشده»:

أتصحو أم فؤادك غير صاح

فقال له عبد الملك : بل فؤادك يا بن الفاعلة، كأنه استثقل هذه المواجهة وإلا فقد علم أن الشاعر إنما خاطب نفسه ...

ودخل ذو الرمة على عبد الملك ... فأنشده قصيدته :

ما بال عينك منها الماء ينسكب

وكانت بعين الملك ريشة . وهي تدمع أبداً . فتوهم أنه خاطبه أو عرض به، فقال وما سؤالك عن هذا يا جاهل ؟ فمقته وأمر بإخراجه .

وكذلك فعل ابنه هشام بأبي النجم وقد أنشده في أرجوزة:

والشمس قد كادت ولما تفعل كأنها في الأفق عين الأحول

وكان هشام أحول . فأمر به فحجب عنه مدة (٩)

فالمثالان : الأول والثاني يدخلان فيما يسميه البلاغيون (التجريد) وقد أدرجوه في علم البديع (١٠). فجرير في مطلع قصيدته لم يقصد الخليفة وإنما جرد من نفسه مخاطباً، وقد أشار ابن رشيق إلى هذا في تعليقه، وكذلك الشأن مع ذي الرمة، إلا أن هذا الفن البلاغي لم يتواءم مع المقام وبخاصة أنه فاجأ الخليفة في مفتتح القصيدة، وليس الأمر أن الخليفة قد استثقل هذه المواجهة فحسب، بل ربما حمل المعنى على سوء ظن في مراد الشاعر، ومن ثم كان غضبه شديداً . والواقع أن اجتماع الأمرين هنا هو الذي دفع إلى عدم استحسان

قول الشاعر، فليس السبب في التجريد، وليس السبب كذلك في طبيعة الدلالة التي قصد بها نفسه، وإنما في الاثنين معاً، فاجتماعهما أفضى إلى ما أفضى إليه ... أما أبو النجم فإن الذي أخذ عليه التشبيه الذي ابتكره، والتشبيه فن من فنون علم البيان . ومن ثم فتخصيص السكاكي الحديث عن مراعاة مقتضى الحال في باب علم المعاني لا مسوغ له . وما نود إيضاحه إضافة لما سبق . هو أن الشعراء الثلاثة أدخلوا شعرهم الفصيح في سياق مقامي أفقده البلاغة عند المخاطب، فقد تحققت فيه شروط السياق المقالي - شروط الفصاحة - ولكنه افتقد شرط السياق المقامي، وهو المطابقة أو المناسبة للمقام، ولذا رأى بعض البلاغيين أن ليس كل كلام فصيح بليغاً، ولكن كل كلام بليغ فصيح ... وإذا كان السياق المقالي هو الأهم بالعناية كما سبق أن بين ذلك بعض النقاد، فإن مثل هذه النصوص تفتقد البلاغة مؤقتا، ثم لا تلبث أن تجد السياق المقامي الذي تستعيد به بلاغته، ويبدو أن السكاكي من أجل هذا ركز في تعريفه للبلاغة على شروط تحققها في المقال، لأنه الأساس، واضعاً في اعتباره - على ما يبدو - أن المقال البليغ يجب أن يكون محققاً لمقتضيات مقامه على نحو ما بين في مواضع سابقة من كتابه . إن العلاقة بين المقال والمقام علاقة شائكة ومعقدة، ولكنها في جانب منها علاقة كاشفة ومميزة للكلام البليغ من سواه على نحو ما ذهب إليه كثير من البلاغيين .

ثانياً: الكشف عن المعنى المشكل:

توقف المفسرون والأصوليون عند النصوص الدينية، واستخرجوا دلالاتها اعتماداً على السياق بنوعيه، وقد وضع المفسرون شروطاً في المفسر تتمثل في ضرورة إتقانه مجموعة من العلوم من بينها النحو، لأن "المعنى يتغير ويختلف باختلاف الإعراب" كما يقول السيوطي(١١) . وفي هذا إشارة واضحة إلى الاهتمام بالسياق المقالي، أما السياق المقامي فتجلى في وقوفهم على أمور أهمها الاعتماد على أسباب النزول نظراً لما في معرفة سبب النزول من فوائد كثيرة أبرزها "الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال . قال الواحدي : لا يمكن تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها" (١٢) . وقد تتسع دائرة السياق لفهم آية من القرآن . فتشمل النص القرآني نفسه، "فما أجمل منه في مكان، فقد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر" (١٣) . كما قد تشمل السنة فإنها شارحة للقرآن، ثم أقوال الصحابة ... والأصوليون وهم أيضاً طائفة من المفسرين، "لديهم تمثل وأضح لعناصر السياق اللفظية والاجتماعية وأثرها في تحديد المعنى (١٤) . ومن ثم كانوا يميزون بين الحقيقي والمجازي، والخاص والعام من خلال السياق، لأن الألفاظ المفردة والتراكيب تتعرض بسبب السياقات اللفظية و المقامية لألوان من التغيير الدلالي (١٥) ... ويعتمد الأصوليون في تفسيرهم للنص على القرائن الحالية والقرائن اللفظية . أي أنهم يعتمدون على السياق بنوعيه للكشف عن المعنى أو تحديده .

أما النقاد . في مجال الكشف عن المعنى المشكل فقد كانت لهم خطوات ملحوظة في استخدام السياق من

أجل هذه الغاية، ولعل ابن طباطبا أن يكون في مقدمة من أثار أهمية السياق المقامي في الكشف عن مثل هذه المعاني (١٦)، فبين أن للعرب أعرافاً تجرى بينهم، وقد تذكر في الشعر فلا يفهمها إلا من سمع بها كإمساكهم عن بكاء قتلاهم حتى يتحقق الثأر لهم، فإذا تحقق بكوا حينئذ قتلاهم ومثال ذلك قول الشاعر :

من كان مسروراً بمقتل مالك
فليأت نسوتنا بوجه نهار
يجد النساء حواسراً يندبنه
يلطمن أوجههن بالأسحار
قد كن يكنن الوجوه تسترا
فالآن حين برزن للنظار

فالشاعر يريد أنه من كان مسروراً بمقتل مالك فليستدل ببكاء نسائنا وندبهن إياه على أنا قد أخذنا بثأرنا وقتلنا قاتله.

وكضربهم الثور إذا امتنعت البقر من الماء . لأنهم يعتقدون أن الجن تركب الثيران فتصد البقر عن الشرب، وفي هذا المعنى قال الشاعر :

أتترك عامر وبنو عدي
وتغرم دارم وهم براء
كذاك الثور يضرب بالهراوي
إذا ما عافت البقر الظماء

وكزعمهم أن المقلات وهي المرأة التي لا يبقى لها ولد إذا وطئت قتيلاً شريفاً بقي ولدها . وقد ورد هذا المعنى في قول الشاعر :

تظل مقاليت النساء يطأنه
يقلن ألا يلقى على المرء مئزر

فهذه الأشياء وغيرها . كما يقول ابن طباطبا . لا تفهم معانيها إلا سماعا وربما كانت لها نظائر في أشعار المحدثين . من وصف أشياء تعرض في حالات غامضة، إذا لم تكن المعرفة بها متقدمة عسر استنباط معانيها واستبرد المسموع منها (١٧) وابن طباطبا الذي كان له هذا الموقف الجلي من السياق المقامي، لم يهمل السياق المقالي، بل منحه كل عنايته من خلال حديثه عن بناء القصيدة، وما يجب مراعاته فيها (١٨) وكذلك عند حديثه عن الأبيات المحكمة والمتفاوتة والرديئة النسج، وهو في هذه المواضيع يحتفي بالسياق المقالي في أحواله

المختلفة مبيناً مستويات الضعف والقوة في النسيج الشعري، كاشفاً بعض المعاني التي أساء إليها الشعراء بسوء نظمهم، ويمكن الرجوع إلى هذه المواضع بسهولة في (عيار الشعر) . ولأبي بكر الصولي في دفاعه عن شعر أبي تمام نظرات ذكية تبرز دور السياق المقالي في الكشف عما غمض من شعره، بل إن تسويغه لهذا الغموض تسويغ مقنع، إذ يرى أن السبب في عدم فهم المتلقي لبعض معاني أبي تمام هو ثقافة الشاعر الواسعة التي تتجاوز حدود ثقافة المتلقي، ومن ثم فالسياق لدى لشاعر أوسع كثيراً من السياق الذي يتصوره المتلقي حين يتصدى للمشكل من أبياته . ولذلك يرى الصولي أن مثل هذا المتلقي لا يستطيع أن يتعامل مع شعر أبي تمام، أو يفهم مراده لأنه سيواجه خبراً لم يروه، ومثلاً لم يسمعه، ومعنى لم يعرفه مثله (١٩) . إن قول الصولي واضح في إبراز أهمية السياق المقامي في الكشف عن المعنى المشكل، وقد طبق هذا في شرحه لبعض أبيات أبي تمام لم يفهمها بعض من هاجم شعره (٢٠) .

يضاف إلى ما سبق إشارات لدى بعض النقاد تبرز ضرورة الاعتماد على السياق المقالي حتى يتبين المعنى، فقول الشاعر :

فإنك لو لاقيت سعد بن مالك
للاقيت منه بعض ما كان يفعل

يعلق عليه أبو هلال العسكري : فلم يبين عما أراد بقوله يلقى، أخيراً أراد أم شراً ؟ إلا أن يسمع ما قبله أو ما بعده، فيتبين لك معناه، وأما في نفس البيت فلا يتبين مغزاه (٢١) وشبيه بهذا ما نصادفه في بعض كتب شروح الشعر كالذي ورد في تعليق المرزوقي على البيت الآتي لأبي تمام :

أسرّت لك الآفاق عزمة همّة
جبلت على أنّ المسير مقام

حيث يشرح المرزوقي البيت على وجهين يرى الثاني منهما أجود لأن الأبيات التي بعد هذا البيت تدل عليه وتؤكده (٢٢) . ويمكن النظر إلى كتب شروح الشعر باعتبارها مجالاً يمكن ملاحظة دور السياق فيها لكشف المعاني، كما أن الكتب التي عنيت بمآخذ النقاد على الشعراء مجال آخر، لأن النقاد يقفون عند علاقات السياق المقالي، ودلالات السياق المقامي رغبة في كشف المعاني بقصد تأكيد المآخذ أو تسويغها ...

ثالثاً: بيان أسرار الجمال في الكلام البليغ:

لم يكن جهد بعض النقاد مقصوراً على تمييز الكلام البليغ من سواه وإنما وجهوا جل اهتمامهم إلى الكشف عن أسرار الجمال في الكلام البليغ وكان السياق هو المعتمد، بل جعلوه الأساس الأول الذي عليه المعول في تحقيق بلاغة القول، ومن ثم نجد إصرار أبي هلال على أن البلاغة تكمن في تحسين الكلام أصالة، وفي جمال المعنى تبعاً (٢٣)، وهذا الإصرار أو التأكيد على أن البلاغة تتحقق في تنسيق الكلام ونظمه على نحو خاص، هو بيان لأهمية السياق المقالي، ودعوة للنظر فيه، والكشف عن علاقاته، للكشف عن جماليات الكلام البليغ، وتمثيل هذا فيما هو معروف في البلاغة (بالنظم) الذي أصبح نظرية واضحة المعالم على يد عبدالقاهر الجرجاني، بعد أن جمع شتاتها ممن سبقه، وبلور معطياتها من خلال التحليل الرائع لنماذج مختلفة من النصوص الدينية والأدبية، والنظم لدى عبدالقاهر هو أن «تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها» (٢٤) وهو - عبدالقاهر - لا يعني النحو بما هو معروف من أمره الآن، وإنما النحو بمفهومه الواسع الذي يتجاوز الوقوف عند الصفة المعيارية إلى البحث عن المزية التي تتكشف في المسائل اللطيفة والفوائد الجليلة والتي تتمثل في إيثار تركيب على آخر.. هذه المزية التي لم يبحث عنها النحاة، ولم يشغلوا أنفسهم بها، وجه إليها عبدالقاهر كل طاقته، فكشف بعض دلائل الإعجاز في القرآن، وبعض جماليات الأسلوب الأدبي . هذه المزية تبدو لنا - كما علمنا عبدالقاهر - وراء إيثار المبدع في اختيار كلمات دون سواها في السياق، وهذا الإيثار في الاختيار نظر فيه عبدالقاهر معتمداً على معرفته الواسعة في النحو، فتوصل إلى نتائج باهرة أوضحت أن الكلام البليغ مستويات بعضها أجمل من بعضها الآخر، وهذا ما أكده السكاكي عند تعريفه للبلاغة . إذن فالنحو الذي يقصده عبدالقاهر يبتعد عن الدائرة التي حصره فيها المتأخرون، لأنه - عند عبدالقاهر - النحو الذي يقف على دراسة التراكيب لإدراك الفروق بينها، وبيان فضل بعضها على بعض، ويتم ذلك بلطف الفكر وثاقب الفهم. إنه في نهاية الأمر شيء يتعلق بالكلام لا اللغة، وصنعة تحتاج من المتكلم إلى التفكير والتروي، والدقة في الاختيار (٢٥) لقد وقف عبدالقاهر عند أمثلة كثيرة يستجلي فيها مزايا النظم، فيرجع كل حسن في السياق المقالي إليه، انظر إلى تعقيبه على قول البحتري :

بلونا ضرائب من قد نرى
فما إن رأينا لفتح ضريبا
هو المرء أبدت له الحادثا
ت عزما وشيكا ورأيا صليبا

تنقل في خلقي سؤدد
سماحا مرجى وبأسا مهيبا
فكالسيف إن جئته صارخا
وكالبحر إن جئته مستثيبا

يقول عبدالقاهر : " فإذا رأيتها قد راقتك، وكثرت عندك، ووجدت لها اهتزازا، فعد فانظر السبب، واستقص في النظر، فإنك تعلم ضرورة أن ليس إلا أنه قدم وأخر، وعرف ونكر، وحذف وأضمر، وأعاد وكرر، وتوخى على الجملة وجها من الوجوه التي يقتضيها علم النحو، فأصاب في ذلك كله، ثم لطف موضع صوابه، وأتى مأتى يوجب الفضيلة . أفلا ترى أن أول شيء يروقك منها قوله : " هو المرء أبدت له الحادثات " ثم قوله تنقل في خلقي سؤدد «بتنكير السؤدد» وإضافة «الخلقين» إليه، ثم قوله : «فكالسيف». وعطفه بالفاء مع حذفه المبتدأ، المعنى لا محالة : فهو كالسيف، ثم تكريره " الكاف " في قوله . " وكالبحر " ثم أن قرن إلى كل واحد من التشبيهين شرطا جوابه فيه، ثم أخرج من كل واحد من الشرطين حالا على مثال ما أخرج من الآخر وذلك قوله " صارخاً " هناك " ومستثيبا " . ههنا ؟ لا ترى حسنا تنسبه إلى النظم ليس سببه ما عددت، أو هو في حكم ما عددت، فاعرف ذلك " (٢٦).

وهو حين يضع يده على المواضع المذكورة في النص، فإنه يؤكد أن هناك فروقا كثيرة لا حدود لها، ومن ثم فهو ينبه إلى أنه «ليس إذا راقك التنكير في (سؤدد) من قوله (تنقل في خلقي سؤدد) فإنه يجب أن يروقك أبدا وفي كل شيء ذلك أنه ليس من فضل ومزية إلا بحسب الموضع، وبحسب المعنى الذي تريد والغرض الذي تؤم» (٢٧)

إن النظم عند عبدالقاهر بهذا المعنى تؤثر قوانينه في كل شيء في السياق، حتى الصورة البلاغية، إذ لا تكون في موضع الحسن والمزية إلا إذا صادفت سياقا يظهر حسنها ومزيتها، فقول الشاعر :

سالت عليه شعاب الحي حين دعا
أنصاره بوجوه كالدنانير

" فإنك ترى هذه الاستعارة، على لطفها وغرابتها، إنما تم لها الحسن وانتهى إلى حيث انتهى، بما توخى في وضع الكلام من التقديم والتأخير، وتجدها قد ملحت ولطفت بمعاونة ذلك ومؤازرته لها، وإن شككت فاعمد إلى الجارين والظرف، فأزل كلاً منهما عن مكانه الذي وضعه الشاعر فيه، فقل : «سالت شعاب الحى بوجوه كالدنانير عليه حين دعا أنصاره» ثم انظر كيف يكون الحال، وكيف يذهب الحسن والحلاوة " (٢٨)

لقد ركز عبد القاهر على السياق المقالي وأبرز جماليات القول البليغ فيه، وهذا لا يعني أنه أهمل السياق المقامي ولكنه كان يفيد منه بالقدر الذي يسهم في تجلية العلاقات بين المفردات في السياق المقالي. ونحن لا

نريد أن نستطرد هنا، ولكن لو نظرنا – مثلاً في قوله تعالى: (وجعلوا لله شركاء الجن) سنلحظ هذه الإفادة، حيث الربط بين السياقين واضح إذ يرمي التأثير العقدي بظلاله على علاقات السياق المقالي التي تؤكد بدورها البعد العقدي لدى عبد القاهر (٢٩).

إن جهود عبد القاهر – وإن لم تتجاوز الجملة غالباً – لا تحتاج إلى تقرير منا يقدر تميزها اللافت، يكفيه أنه وعى في تلك الحقبة من التاريخ أن التركيز ينبغي أن يكون على السياق المقالي أصالة والمقامي تبعاً وهذا ما طبقه في تحليله للنصوص الدينية والأدبية على نحو تجاوز به ما كان متداولاً من شرح وتحليل . لقد كان احتفاء عبد القاهر الجرجاني بالسياق احتفاء من طراز فريد، قل أن تجود الأيام بمثله ...

النقد والسياق في العصر الحديث:

وتنوعت المناهج النقدية الحديثة في معالجتها للنصوص الأدبية، واختلفت كذلك في ذكر المصطلح أو في ممارسة مفهومه دون ذكره، وهي في مجملها تكاد تنقسم إلى طائفتين الأولى صبت اهتمامها على مضامين النصوص، لتحديد رسائلها التاريخية أو الاجتماعية أو النفسية، أما الأخرى فقد اتجهت إلى الأشكال أو الأبنية النصية لأنها ألحت على البحث عن طرائق تؤدي إلى تحقيق الموضوعية من خلال توجيه الأدوات النقدية إلى مادة الأدب، أي لغته الفيزيائية الماثلة أمام الناقد . ولذا كانت العلامة اللغوية المادية الظاهرة هي محط الاهتمام ومثار النشاط التحليلي للكشف عن العلاقات المتميزة بين هذه العلامات وبيان خواص التشكيلات الأسلوبية للنص .

ولعلنا نلحظ في المدرستين الماركسية والنفسية ذلك التوجه الواضح إلى مضمون النص أكثر من شكله، فالنقد الماركسي «يحلل الأدب على أساس من الأوضاع التاريخية التي تنتجه، ولذلك يتطلب خبرة بالأوضاع التاريخية للأعمال الأدبية» (٣٠) وهذا لا يعني إهمال الشكل في النقد الماركسي فللشكل اعتباراته الخاصة في هذا النقد، ولكن المشهور في نتاجات نقاده أنهم لم يبذلوا الجهد الكافي لمعالجة قضية الشكل في الفن، وأنهم حصروا أغلب جهودهم في المتابعة المضنية للمضمون السياسي (٣١) بل إن المضمون هو الذي يفرض نوع النصوص المدروسة، لأن النقد الماركسي يحتفي بفحص الأشكال الأدبية التي تنكب مباشرة على القضايا التاريخية والاجتماعية في صلب مادتها، وهو احتفاء يشير إلى أهميتها الأيدولوجية (٣٢) ... مثل هذا الاهتمام بالمضامين يعني فيما يعني الاعتماد عند التحليل على السياق المقامي، ومنحه الأولوية، وهي أولوية نجدها في نقد المدرسة النفسية الذي ازدهر بفضل فرويد . وقد حاول أصحاب هذه المدرسة تفسير عملية الخلق الفني، وتفسير العمل الفني بالرجوع إلى حياة الفنان وما يحيط به من مؤثرات (٣٣) ...

وربما تكون الشكلية الروسية رد فعل على الماركسية والنفسية وغيرهما من المدارس أو المناهج التي تقوم على دراسة الأدب من خلال التركيز على محتواه أو موضوعه، ومن ثم علاقاته بالسياق المقامي، ولذا كانت إحدى

استراتيجيات هذه المدرسة كما يذكر أحد النقاد هي معارضة الرأي الشائع الذى يرى أن وظيفة الأدب تمثيل الحياة ... (٤٣)

لقد أفاد أقطاب الشكلية الروسية وسواهم من التصور الذي وضعه (سوسير) لدراسة العلامة اللغوية، ومن ثم كانوا يرون النص الأدبي بنية سيميوطيقية أكثر مما يرونه تمثيلاً يحاكي الواقع أو انعكاسا للانشغال الثقافي بالتاريخ وعلم الاجتماع والسيرة، وعلم النفس والسياسة الخ (٣٥) لأن هدف الفن فيما يرى هؤلاء هو نقل الإحساس بالأشياء كما ندركها وليس كما نعرفها، وتقنية الفن هي إسقاط الألفة عن الأشياء أو تغريبها وجعل الأشكال صعبة، وزيادة صعوبة فعل الإدراك، والفن هو طريقة لممارسة تجربة فنية الموضوع، أمّا الموضوع ذاته فليس له أهمية ... (٣٦)

على أن مثل هذه الرؤى - التي وسمت هذه المدرسة بالشكلية - طرأ عليها بعض التحول، وبخاصة في المرحلة المتأخرة من عمرها عندما ظهر ما يسمى بمدرسة (باختين) التي جمعت بين الشكلية والماركسية، فقد ظلت شكلية في اهتمامها بالبنية اللغوية للأعمال الأدبية، ولكنها تأثرت تأثراً عميقاً بالماركسية في إيمانها بأن اللغة لا يمكن فصلها عن الاديولوجيا (٣٧) ولكن باختين فيما يرى (رامان سلدن) لم يعالج الأدب بوصفه انعكاسا مباشرا للقوى الاجتماعية، بل أبقى على اهتمام بالبنية الأدبية شكلى الطابع...(٣٨)

ولقد التقى النقاد الجدد بالمدرسة الشكلية في اهتمامها بالسياق المقالي، فالنقد الجديد New Criticism جاء ليعترض على بعض الممارسات النقدية التي تتسم بالانطباعية والتاريخية مما يجعلها لا تتوجه إلى النص الأدبي ذاته (٣٩) ولعل مبدأ الشكل العضوي للعمل الفنى الذي طوره هؤلاء عن الرومانسية يعلن بأن النص كينونة مكتفية ذاتيا كالنباتات والحيوانات، وتصبح الأسئلة عن الظروف التاريخية التي تحيط بتصور النص واكتماله أسئلة غير ملائمة.. (٤٠) إن الحديث عن السياق كان بارزاً لدى بعض نقاد هذه المدرسة، فقد تحدث (ريتشاردز) عن نظرية للسياق فالكلمات لديه ينشط بعضها بعضا وتحدد صفاتها بكامل السياق الذي تشكله.. كما أن الاستعارة مثل لامتزاج السياقات، ويقصد امتزاج الحقول الدلالية في بنيتها، وهو بهذا يؤكد دور السياق المقالي دون المقامي، بل إن المأخذ المصرح به على نقد أصحاب هذه المدرسة وبخاصة (إمبسون) أنه نقد يهمل الجانب الاجتماعي... (٤١)

وإذا كانت الشكلية تمثل المرحلة الأولى من المنهج البنيوي في دراسة الأدب، فإن هذا المنهج بدأ خطواته الحقيقية بعد الحرب العالمية الثانية ولقى رواجا منقطع النظير حين اعتمده الدارسون في قراءة المجالات الثقافية المختلفة، وهذا ملحوظ في أعمال (التوسير) في النظرية الماركسية، و (لا كان) في التحليل النفسي (رولان بارت) في الأدب والثقافة، و (فوكو) في التاريخ وبنية المعرفة .. والمنهج البنيوي يركز معظم اهتمامه - في دراسة الأدب - على الجوانب الشكلية للنصوص، لأن السياق المقالى كان هاجسه الأساسي من خلال الإعلاء من شأن الدال، فبارت الذي بدأ شكلياً أخذ يزيد فيما بعد تركيزه على النص، ذلك التركيز الذي نسي النظرة السيميولوجية.. (٤٢) وراح (بارت) يجري وراء اقتناص اللذة والوصول إلى النشوة بوساطة الألعاب

الدلالية التي يمكن أن يفضي بها النص. إن إسهامه النقدي مبني على أمور يأتي في مقدمتها كما يذكر (هيو ديفيد سون) أنه يضع الأدب في السياق العام للغة، وليس السياق العام للأشياء أو الفكر.. (٤٣) ومن هنا نبع بحثه عن التناص بين النص المقروء والنصوص الأخرى، لينسف بذلك مقولة البنية النصية المكتفية بنفسها... ويبدو منهج (لوسيان جولدمان) في البنيوية التوليدية أو التكوينية كما يصطلح آخرون، غير مقبول لدى بارت، وهو منهج ينطوي على رفض للشكلية وللبنيوية في صورتيهما لدى بارت ومن على شاكلته، فهو يرفض الخلط بين المادة الجدلية وبين نظريات (هيبولت تين) التي تفسر العمل الأدبي بوساطة سيرة الكاتب والبيئة التي عاش فيها، لأنه يرى الإبداع الأدبي كيانا ميتافيزيقيا مفصولا عن باقي الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ويرى - اعتمادا على المادية التاريخية - أن العنصر الأساسي في دراسة الإبداع الأدبي هو كون الأدب تعبيراً عن رؤية العالم، وفي كون هذه الرؤى ليست وقائع شخصية، بل وقائع اجتماعية... (٤٤) ومن هنا فهو يرى أن سيرة الكاتب ليست عنصراً أساسياً لتفسير العمل الأدبي، كذلك فإن معرفة فكره ونواياه ليست عنصراً جوهرياً في فهم ذلك العمل، إذ المهم أن يفهم العمل لذاته، وأن يشرح مباشرة بواسطة تحليل مختلف الطبقات الاجتماعية (٤٥) إن جولدمان يركز على بنية الأدب، وهذا صحيح، ولكنه كان مشغولاً أكثر بالكيفية التي تتولد بها الأبنية العقلية على المستوى التاريخي، أي انه يركز على العلاقة بين رؤية العالم والأوضاع التاريخية التي تولدها .. (٤٦) ومن الواضح أن جولدمان حاول الجمع بين السياقين المقالي والمقامي في قراءته للنصوص الأدبية غير أن منهجه كما يرى (تيري ايجلتون) تحيط به نواقص منها أن العمل الأدبي لديه بدا تعبيرا مباشراً عن وعي الطبقة الاجتماعية، وكذلك يتسم هذا المنهج بالسيمترية لأنه تحول في آخر أعماله إلى مجرد صياغة آلية لعلاقة البنية الفوقية بالبنية التحية في العمل الأدبي، مما يعني أن اهتمامه بالسياقين لم يكن على مستوى واحد عند المعالجة النقدية، إذ بدا طغيان مفاهيمه الاجتماعية على تحليله الأدبي واضحاً على نحو أشار إليه بعض النقاد ... (٤٧)

ويعد الاتجاه الأسلوبي في النقد من الاتجاهات التي حظي السياق فيها بجهد ملحوظ، فقد بدا على خلاف المناهج السابقة - عدا النقد الجديد - مصطلحا له حضوره عند معالجة النصوص، إذ يرى (ريفاتير) أن السياق الأسلوبي: " هو نسق لغوي يقطعه عنصر غير متوقع " ... (٤٨) وسعيا لكشف الانحراف في الأسلوب جعل ريفاتير السياق المقالي معياراً يرصد من خلاله هذا الانحراف، لذا يقول إن افتراض " أن السياق يقوم بدور المعيار وأن الأسلوب يتحقق بانحراف عن هذا السياق هو افتراض مثمر... (٤٩) وعلى هذا فالتركيز لديه على السياق المقالي وليس على المقامي.. وسيأتي الحديث عن ريفاتير عند عرض موقف الدكتور شكري عياد فيما بعد...

نظرية السياق:

أصبح السياق يمثل نظرية شهيرة من نظريات علم الدلالة، وقد اكتسبت هذه النظرية شهرتها بفضل العالم الإنجليزي فيرث Firth ولكن هذا لا يقلل من جهود العالم الأنثروبولوجي البولندي مالينوفسكي الذي سبق إلى مصطلح Context of Situation سياق الحال أو الموقف، ولكن فيرث طور جهود مالينوفسكي، ووسع من دائرة السياق ورأى أن الوصول إلى معنى أي نص لغوي يستلزم (٥٠):

١- أن يحلل النص اللغوي على المستويات المختلفة : الصوتية، والصرفية، والتركيبية، والمعجمية...

٢- أن يبين «سياق الحال»: شخصية المتكلم، وشخصية السامع، وجميع الظروف المحيطة بالكلام.

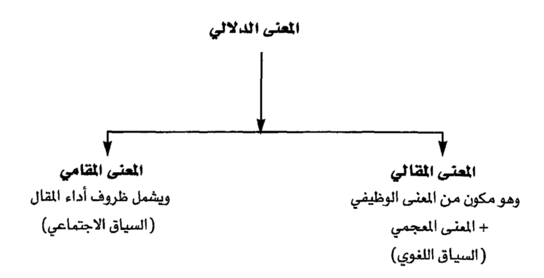
٣- أن يبين نوع الوظيفة الكلامية : تمن، إغراء ..

٤- أن يذكر الأثر الذي يتركه الكلام : ضحك، تصديق، سخرية...

وبهذا يتجاوز فيرث مفهوم المعنى لدى (سوسير) القائم على العلاقة بين الصوت والصورة الذهنية، ويتجاوز مفهوم (بلومفيلد) القائم على العلاقات المادية الآلية، ومن هنا فالمعنى لديه هو «محصلة مجموعة من العلاقات والخصائص والميزات اللغوية التي نستطيع التعرف عليها في موقف اجتماعي معين يحدده لنا السياق الذي يحدث فيه الكلام» (٥١) ولقد شاعت مقولات فيرث وكانت محل تقدير من جاء بعده. وأفاد منها اللسانيون في مختلف تخصصاتهم. وتفرع مفهوم السياق لديهم، وكثرت المصطلحات الدالة على هذه المفاهيم، منها: السياق اللغوي، والسياق العاطفي، وسياق الموقف، والسياق الثقافي (٥٢)، ونجد كذلك: السياق القولي، والسياق التواصلي، والسياق الكلي (٥٣)، كما نجد: السياق الأصغر، والسياق الأكبر... (٥٤) إلخ.

ولم يتحدد مفهوم السياق في العربية إلا بفضل بعض الباحثين في اللسانيات، فالمعجم العربي القديم كما مر بنا لا يذكر شيئاً ذا بال، كما أن أحدث المعجمات وهو المعجم الوسيط لا يذكر سوى أن سياق الكلام هو تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه (٥٥) . ويذكر صاحباً معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب أن Context هو القرينة التي تمنع من إرادة المعنى الأصلي، والقرينة قد تكون لفظية، وقد تكون حالية، وهذه الأخيرة يعبر عنها بالسياق (٥٦) أما الخولي، وهو صاحب معجم لغوي متخصص، فيسوي بين السياق والقرينة، والسياق Context عنده هو البيئة اللغوية Environment المحيطة بالفونيم والمورفيم أو الكلمة أو الجملة (٥٧)، وعبارته تشير إلى السياق اللغوي (المقالي) دون سواه . ويعود الفضل في تحديد السياق، كما ذكرنا، إلى الباحثين الذين قرؤوا فيرث والتراث العربي، ولعل الجهد البارز في تحديد هذا المصطلح وبيان وظائفه يرجع للدكتور تمام حسان الذي رأى أن مصطلح Context قد جرى على أقلام الكثيرين من الكتاب في دراسة المعنى، بمعان مختلفة باختلاف فرع المعرفة الذي يستخدم فيه الاصطلاح. وأحياناً باختلاف الكتاب في نفس

الفرع حتى لحقه الغموض (٥٨) . على أن إزالة هذا الغموض تمت بفضل ما كتبه هذا الباحث الرصين في الدلالة، فكان لهذا أثره في آخرين ممن بذلوا جهداً في المجال نفسه وانتهوا إلى ما انتهى إليه، وهو أن الدلالة التي يبحث عنها المتلقي في النص هي محصلة سياقين: السياق اللغوي (المقالي)، والسياق الاجتماعي أو سياق الموقف، وقد وُضِع هذان السياقان في مخطط على النحو الآتي (٥٩) :



ولعل المشهور بين كثير من الدارسين أن السياق إذا ذكر انصرف إلى السياق الاجتماعي (المقامي)، مع أن الأصل أنه يشملهما. بل إن السياق اللغوي (المقالي) هو الأولى باهتمام الدارس، ويليه السياق المقامي، لأن اللغة دال وما تشير إليه هو المدلول، ومن ثم فإن الاتصال يكون ابتداء بالدال الذي يحيلنا على مدلوله، ولذلك كان النظر في علاقات الدوال ببعضها مجاورة واستبدالا، طريقاً أساسياً لفحص المعنى أو الوصول إليه، فتفسير الدلالة في السياق المقالي يتم اعتماداً على ما بين العناصر اللغوية من علاقات جوارية أو تبادلية كما يؤكد أحد اللسانيين (٦٠)، هذا التقديم للسياق المقالي أحدث انقساماً بين علماء اللسانيات، فمنهم من ذهب إلى تقديم السياق المقالي ليبرز أهميته معرضاً بالآخر (٦١)، ومنهم من ذهب يعلي من شأن السياق المقامي، كاشفاً دوره البارز في تفسير النص (٦٢).

ان الوصول إلى المعنى، في صورته الشاملة، كما يقول الدكتور تمام حسان يقتضي الاهتمام بالسياقين: المقالي والمقامي، وذلك من خلال تحليل المعنى الوظيفي (الصوت والصرف والنحو) وتحليل المعنى المعجمي، مع عدم إهمال السياق المقامي نظراً لأهميته في فهم المعنى' فالذي يقول لفرسه عندما يراها' أهلاً' بالجميلة' يختلف المقام معه عن الذي يقول هذه العبارة لزوجته، فمقام توجيه هذه العبارة للفرس هو مقام الترويض وربما صاحب ذلك ربت على كتفها أو مسح على جبينها . أما بالنسبة للزوجة فالمعنى يختلف بحسب المقام الاجتماعي أيضا، فقد تقال هذه العبارة في مقام الغزل أو في مقام التوبيخ أو التعيير بالدمامة . فالوقوف هنا

عند المعنى المعجمي لكلمتي «اهلاً» و«الجميلة» وعلى المعنى الوظيفي لهما، وللباء الرابطة بينهما لا يصل بنا إلى المعنى الدلالي، ولا يكون وصولنا إلى هذا المعنى الدلالي إلا بالكشف عن المقام الذي قيل فيه النص (٦٣) ولا تقف أهمية السياق المقامي عند هذا الحد، إنما تتجلى أيضاً في تفسير المواقع النحوية، فجملة صعدت علواً مثلاً يمكن أن تختلف معاني المنصوب فيها على النحو التالي (٦٤) :

١- المفعول به إذا فهمنا من المقام «تعدية» ويكون المعني «صعدت مكاناً عاليا».

٢- نائب المفعول المطلق إذا فهمنا من المقام «توكيداً» والمعنى حينئذ «علوت علوا».

٣- المفعول لأجله إذا فهمنا من المقام «سببية» والمعنى على ذلك «صعدت لأعلو».

فإذا كان المعنى الوظيفي يحدده النظام في اللغة والموقع في السياق المقالي، وإذا كان المعنى المعجمي يحدده العرف الاعتباطي الذي يربط بين الكلمة ومدلولها فإن المقام أو السياق المقامي يعين أولا على تحديد هذه المعاني جميعاً بما يستفاد منه من القرائن المعنوية، ويعين ثانياً على استكمال المعنى الدلالي الأكبر (٦٥).

ويمكن القول بعد هذا العرض السريع لأهم الاتجاهات النقدية ولجهد اللسانيين أجانب وعرباً إن السياق أصبح مصطلحاً واسع الانتشار في الدراسات اللسانية والنقدية، ولذا احتل مكانه أيضاً في المعاجم المختلفة، فالسياق Context كما يرى (روجر فلولر) (٦٦) أضحى مفهوماً مركزياً في اللسانيات الفلسفية الحديثة، وفي النقد الأدبي أيضاً على نحو أوسع، وأنه يجب استبدال الجملة التي تقول : «إن التفسير لمنطوق ما يعتمد على السياقات التي وقع فيها» بالجملة المضللة التي تقول : «إن المعنى لكلمة ما هو في استخدامها في اللغة»، ذلك أن السياق هو الذي يحدد معنى المنطوق أو الكلمة، وليس مجرد استخدامه في اللغة، على اعتبار الفارق بين اللغة والكلام كما هو مشهور لدى اللسانيين. ويتحدد مفهوم السياق لدى (مارتن جراى)، على نحو أكثر وضوحاً إذ يقترب به من الدلالة في المعاجم اللغوية غير المتخصصة، فالسياق Context لديه يعني الأجزاء التي تقع مباشرة قبل قطعة مختارة في عمل أدبي أو بعدها . أي أنه الكلمات أو الأفكار التي تحيط بجملة وتمنحها المعنى الخاص بها (٦٧)، على أن نطاق السياقات التي تقع ضمنها المنطوقات تمتد من اللسانيات الدقيقة (الصوتية والصرفية) إلى الفلسفة باتساعها . ومهمة النقد في جانب منها، تتمثل في ربط الكلمات والعبارات والجمل والأجزاء الأخرى من الأعمال الأدبية بسياقاتها اللسانية، أما الجانب الآخر من مهمة النقد فتستدعي ربط الأعمال الأدبية نفسها بالسياقات النفسية والاجتماعية والتاريخية ذات الصلة (٦٨) . وهاتان المهمتان هما عينهما ما حدده اللسانيون بالسياق اللغوي (المقالي) والسياق الاجتماعي (المقامي) . ويبرز أحد المعجمات الأسلوبية مفهوم السياق ووظائفه، ويقف عند المصطلحات المتصلة به، ثم يبين أن هناك نوعين من سياق الموقف Situatimal Contex في الأدب (٦٩).

١. سياق العالم الذي خلقه النص واستنبط منه، السياق الأيديولوجي وكذلك الحسي.

٢. سياق الموقف العريض للعالم غير الخيالي، وسياق المعارف المشتركة .

وعند النظر في المعجمات العربية المناظرة في اللغة والأدب، وقد مر ذكر بعضها، نجد أن السياق لم يحظ بما يستحق من البيان، بل إن بعضها، وقد صدر في السنوات الأخيرة، يكشف إما عن ضعف في المتابعة أو اضطراب في العرض (٧٠)، ولا ندري ام لم يدخل السياق بدلالتيه المشهورتين في المعجم العربي ؟ .

موقف النقد المعاصر من السياق :

وتواصلاً مع ما سبق فإن الغرابة تزداد لخلو المعجم العربي من المفهوم العام للسياق على الرغم من شيوعه لدى اللسانيين، كما رأينا، وشيوعه كذلك في المعالجات النقدية العربية كما سنرى.

ولعلنا في عرضنا السابق للاتجاهات النقدية لمسنا الصلة الوثيقة لبعض نقادنا بأهم منجزات النقد الحديث . ونستطيع أن نقول إن النقاد العرب فيما يخص قضية السياق قد تأثروا بـ (رومان ياكوبسون)، وميشيل ريفاتير)، على نحو ملحوظ وكلاهما من ذوي الأثر في الدراسات اللسانية والنقدية المعاصرة . وفي المقابل نجد لدى كل من الدكتور شكري عياد والدكتور عبدالله الغذامي عناية مشهودة بقضية السياق . أما الدكتور الغذامي فقد بدأ من العناصر الستة التي حددها ياكوبسون في نظرية الاتصال: مرسل، رسالة، مرسل إليه، سياق، شفرة، وسيلة اتصال . والسياق عند ياكوبسون هو الطاقة المرجعية التي تشكل خلفية للرسالة تمكن الملتقي من تفسيرها وفهمها . ويركز الغذامي على ما يسميه 'السياق الأدبي' فلكل جنس أدبي سياقه الذي يفهم في إطاره' فالقصيدة تغرس نفسها في الشعر الذي من نوعها والقصة والمقالة كل منهما في جنسها الخاص بها، وتكون بذلك نصاً من نصوص تتداخل وتتشابك لتؤسس فيما بينها سياقاً أدبياً يتميز حتى يصبح جنساً محدداً كالشعر العذري، والشعر الحر، والرواية، والمسرحية (٧١) .. ويرى الغذامي أن معرفة هذا السياق عملية ضرورية لتذوق النص وتفسيره، وكل عمل ادبي تختلف قيمته بناءً على جنسه وسياقه ويؤكد أن عدم معرفة السياق الأدبي' أوجدت في ثقافتنا اليوم أناساً يقرؤون الشعر (والحديث منه خاصة) مثلما يقرؤون المقالة، ويطلبون في الشعر سياقاً مثل سياق الحديث الصحفي، فيطلبون فهم كل كلمة في الشعر وكل جملة فيه بمعنى محدد مثل ما يجدون في معاجم اللغة، فإذا أعجزهم وجود هذا راحوا يرمون الشعر بتهم الغموض والغرابة . ولو أدركوا أن الشعر جنس أدبي يتميز عن سواه من أجناس القول، وأن له سياقاً يوجه نصوصه، ويتحكم بفهمها وتفسيرها ... لو أدركوا هذا لعرفوا مسالك الشعر' (٧٢) ... ويأتي الغذامي على ذكر (رولان بارت) وتأكيده السياق، وهو ناقد سبق أن ذكرنا أنه مهتم بالسياق المقالي، ولكن الغذامي يستخدمه تمهيداً للحديث عن التناص Intertextuality الذي يراه مفهوماً متطوراً جداً فيكشف حقائق التجربة الإبداعية، وفي تأسيس العلاقة الأدبية بين النصوص في الجنس الأدبي الواحد . وفي قيامها، على سياق يشملها ... (٧٣)

إذن مفهوم السياق لدى الغذامي مرتبط بمفهوم السياق الأدبي، مما يعني أن السياق يمكن أن يكون ثلاثة أنواع: السياق المقالي، والسياق الأدبي والسياق المقامي، والحق أن معرفة الجنس الأدبي باعتباره سياقاً لا تكفي

في معظم الأحيان لشرح كثير من النصوص أو فهمها أو تذوقها وبخاصة في الشعر الحديث أو القصة القصيرة أو الرواية، وذلك لأسباب منها أن هناك سياقاً آخر يجب وضعه في الاعتبار وهو السياق الكبير الذي يحمل الأبعاد الاجتماعية والثقافية والنفسية، إنه السياق المقامي فهو يتجاوز في أبعاده المختلفة حدود الجنس الأدبي بل الأجناس الأدبية..

أما الدكتور شكري عياد فقد عرض للسياق في إطار حديثه عن الانحراف بوصفه ظاهرة أسلوبية في النص، فرفض أن تتخذ البنية العميقة أساساً لتعيين الانحرافات الأسلوبية وهو ما اقترحه أحد أتباع (تشومسكي)، كما رفض مقولة الانحراف النحوي على الوجه الذي ذهب إليه آخر من أتباع تشومسكي، ورأى الدكتور عياد أن هذين التابعين ينظران إلى القاعدة، ولا ينظران إلى الاستعمال «أي أن كليهما يلغي تأثير السياق الخارجي على السياق اللغوي، فكون إحدى الجملتين أشد انحرافاً من الأخرى مرتبط بالمعنى، والمعنى مرتبط بالسياق الخارجي أو المناسبة، إلى درجة حملت بعض اللغويين على اعتبارهما شيئاً واحداً» (٧٤)... ويعتمد الدكتور عياد على (ريفاتير) في مناقشة معيار السياق بوصفه معياراً لاكتشاف الانحرافات في النص. فريفاتير يريد بالسياق Context السياق اللغوي (المقالي) دون السياق الخارجي (ظروف القول أي السياق المقامي). وهذا ما يخالفه فيه الدكتور عياد الذي يصطلح النسق للسياق اللغوي ويبقى ' السياق ' للمعنى العام (٧٤) ويطلق ريفاتير على وحدته الأسلوبية ' السياق الأصغر ' وهذه الوحدة تشكل مع الانحراف مسلكاً أسلوبيا، ولكن هذا السياق الأصغر يمكن أن يدخل في ' سياق أكبر ' أي أن التأثير الأسلوبي هنا يتجاوز حدود القطبين (سياق + مخالفة) ليشغل سلسلة لغوية ممتدة ويكون السياق الأصغر جزءاً منها (٧٦) ... فالمسلك الأسلوبي إنما يكتسب هذه الصفة بالنسبة إلى سياق معين : مثال ذلك أن الجملة القصيرة في سياق من الجمل الطويلة تعد مسلكاً أسلوبيا، وكذلك العكس وما دام المسلك الأسلوبي قائماً على مخالفة التوقع لإثارة الانتباه، فكل كسر متعمد للسياق هو مسلك أسلوبي (٧٧) . على أن هذه الآراء لريفاتير وغيرها التي عرضها الدكتور عياد وناقشها دفعته إلى تقديم تصوره للسياق، وبيان موقفه منه، حيث ذهب يؤكد أهميته عند تحليل أي نص أدبي، لأن تغير السياق يمكن أن ينقل عبارة واحدة من مدح إلى ذم، ومن تقدير مجرد إلى تلميح خفي إلى غير ذلك مما أشار إليه من قبل الدكتور تمام حسان . وهو على الرغم من تسليمه بأن مدلول الكلمة المفردة يتغير أيضاً بتغير السياق اللغوي المقامي، فإنه لا ينفى أن ثمة دلالة للكلمة المفردة، إذ لو خلت الكلمة المفردة من أي دلالة لبطلت وظيفتها في السياق . ويفضل القول في هذا المعنى فيقول : ولو جاز لنا أن نقول مع ريتشاردز (إن ما تعنيه الكلمة هو الأجزاء الناقصة من السياق)... دون أن نحدد معنى تقريبياً نبدأ منه، لبقي السياق نفسه غير مفهوم، لأننا لا نستطيع أن نستخرج معنى مجهول (س) إذا كانت المعادلة التي بين أيدينا مكونة كلها من مجهولات . ولكننا نقبل الدلالة الضمنية لهذا التعريف وهي أن ثمة معاني احتمالية للكلمة، وإنما يتحدد أحدها أو بعضها إذا فهم السياق . وما دام هذا القول صادقاً على جميع الكلمات في السياق، فطبيعي أن يكون فهم النص الأدبي عملا قائما على الحدس إلى حد كبير ' (٧٨) . ونشير هنا أولا إلى أن عملية فهم النص الأدبي القائمة على الحدس هي مقولة

(ليوشبتسر) الذي ترجم له عياد إحدى دراساته (٧٩)، أما ثانياً فإنه من الواضح أن الدكتور عياد لم يوجه كلام ريتشاردز الوجهة المناسبة في البداية، لكنه عاد فاقترب من الدلالة التي كان يرمي إليها، إذ إن ريتشاردز لم يقصد أن الكلمة المفردة لا دلالة لها إلا بالسياق، وإنما قصد أن دلالتها يجب ان تنسجم مع المعنى الذي يقتضيه السياق، وهو معنى سيظل ناقصاً إن لم تسهم فيه هذه الكلمة...

وينتهي أستاذنا الدكتور عياد إلى أن كلمة «السياق» كلمة مطاطة، سواء قصدنا بها السياق اللغوي أو السياق المقامي، بل إنه يرى أن السياق المقامي، وهو ظروف القول أمر يدفع للتساؤل فأين نقف بهذه الظروف ؟ هل نكتفي بالظروف المباشرة أو نبحث عن الأسباب البعيدة ؟ وأين تنتهي هذه الأسباب ؟ أليس كل ما تحت الشمس في نهاية الأمر، متصلاً بعضه ببعض، ومؤثراً بعضه في بعض (٨٠) ومن هنا، ذهب يحذر من سوء فهم السياق المقامي، ويدعو إلى ضرورة الاهتمام بالسياق اللغوي وبخاصة في مجال الدراسة الأسلوبية ذلك أن أهمية السياق اللغوي تفوق كثيراً أهمية السياق الخارجي، فالعلاقات الداخلية - الأفقية والرأسية - بين الوحدات اللغوية التي يتكون منها النص هي عمدة التفسير الأدبي، ومهما يكن بحث هذه العلاقات قائماً على الحدس، فهو حدس يمكن اختبار صحته ونحن ماضون في القراءة. أما بحث العلاقات بين هذه الوحدات اللغوية منفردة أو مجتمعة وبين الوقائع الخارجية أياً كان نوعها فقد يؤدي إلى فروض بعيدة يصعب التحقق من صحتها إلا بالرجوع إلى النص نفسه، وذلك لسببين : أولهما سعة المجال الافتراضي، وثانيهما : أن الابداع الفني يباعد بين الرموز اللغوية وبين الوقائع الخارجية المحيطة بها . وليس معنى ذلك إهمال هذا النوع الثاني من البحث، بل أن يكون مترتباً على النوع الأول ومكملاً له . فكما أن سلسلة الأنساق والانحرافات تكون نسقاً أكبر يفسر بعضه بعضا، فإن السياق الخارجي يمكن أن يفسر الكثير من أجزاء ذلك النسق الأكبر أو السياق اللغوي، كما يمكن أن يفسر جانباً كبيراً من دلالة العمل الأدبي في مجموعة باعتباره علامة (٨١).

إن ما تجلى من أهمية السياق، وأهمية وظيفته عند التحليل الأدبي لدى الناقدين : الغذامي وعيا، لا يعني، كما سبق أن أشرنا، أن حديث السياق مقصور عليها، ولكنهما كانا أكثر احتفاء به من زاوية النقد، ومن ثم فإن هناك نقاداً لسانيين، ولسانيين نقاداً، عرضوا للسياق، كالدكتور صلاح فضل ثم الدكتور سعد مصلوح (٨٢). ولقد بذل الدكتور سعد مصلوح جهداً طيباً في دراساته الأسلوبية كشف من خلالها العلاقة الوثيقة بين السياق المقالي والسياق المقامي، وأن هناك ما يدعى بأسلوبيات المقال، وأسلوبيات المقام معتمداً في ذلك على «هاليدي» و«وانكفست» مبيناً أن العلاقة جدلية بين المقام والمقال فهي تسير في اتجاهين على نحو مستمر، فكما أن المقال دليل على المقام، فكذلك نجد المعرفة بالمقام جوهرية في فهم المقال (٨٣)... هذه العلاقة بين المقام والمقال علاقة معقدة - كما يذكر مصلوح - وبخاصة في بعض فنون القول كالمعاريض والتوبيخ والسخرية، وهي فنون تعتمد على المفارقة القائمة بين أجزاء المقال، أو المفارقة القائمة بين المثال والمقام (٨٤). وقد مثل للمفارقة الأولى بقوله تعالى: (فبشرهم بعذاب أليم)مقارنة بقوله تعالى:(وبشر الصابرين)، كما مثل للمفارقة الأخرى بقوله تعالى: (ذق إنك أنت العزيز الحكيم)مقارنة بقوله تعالى (فذوقوا فلن نزيدكم إلا عذابا) والحقيقة إن

العلاقة بين المقام والمقال علاقة شائكة ربما أوقعت الباحث الكريم في تمثيل قد يحتاج إلى مراجعة، لأن المفارقتين من مجال واحد لا غير هو المفارقة القائمة بين أجزاء المقال، فنحن حين ننظر إلى سوابق الآيتين في المفارقة الثانية نجد أن السياق المقالي هو الكاشف لهذه المفارقة ومن ثم لا نكاد نلمس فارقاً كبيراً في التمثيل بين المفارقة الأولى والثانية، مما يؤكد حقيقة تعقد العلاقة بين المقام والمقال ...

إن دراسة السياق لدى اللسانيين والنقاد كشفت عنه أمور كثيرة تتعلق بهذا المصطلح، ولكن أياً من اللسانيين أو النقاد – ممن عرضنا لهم – لم يذكر، أو لم يشر إلى مصطلح "النقد السياقي" فأين نجد هذا المصطلح ؟

مصطلح النقد السياقي:

ظهر هذا المصطلح في فترة متأخرة عن الممارسة الحقيقية لمفهوم السياق المقامي على نحو ما أشرنا إليه في بعض المدارس النقدية وبخاصة الماركسية والنفسية .

يقول جيروم ستولنيتز Jerome Stolnitz: النقد السياقي Contextual Criticism هو ذلك النوع من النقد الذي يبحث في السياق التاريخي والاجتماعي والنفسي للفن (٨٥) . أي أن دراسة البعد الجمالي مستبعدة في هذا النوع من النقد، لأن السياق اللغوي (المقالي) لا ينظر إليه في ذاته، وإنما بحسب ما ينتجه من دلالة تاريخية أو اجتماعية أو نفسية . فمفهوم السياق هنا، أي مصطلح «النقد السياقي» ينصرف إلى السياق المقامي بما يشتمل عليه من الأبعاد المذكورة. وهذا النقد – كما يذكر ستولينتز – قديم جدا، غير أنه برز بروزاً لافتاً منذ القرن التاسع عشر، حيث استطاع أقطابه الإتيان بقدر ضخم من المعلومات عن الفن من خلال استخدام أساليب جديدة في التحليل، وعلى خلاف ما كان متصوراً من أن الفن نتاج للجنون والإلهام فقد نظر النقاد السياقيون إلى الفن بوصفه ظاهرة تجريبية ضمن ظواهر أخرى يمكن أن تدرس كالظاهرة الفيزيائية والاقتصادية والتاريخية ... ولعل الدافع إلى ظهور مثل هذا النوع من النقد هو الطابع التاريخي للقرن التاسع عشر، ثم الاتجاه العلمي المتأثر بالفلسفة "الوضعية" والتطور في ميدان العلوم الاجتماعية، ثم الرغبة في تجاوز الذاتية في الأحكام النقدية (٨٦) . وفي النقد السياقي مدارس مختلفة أهمها مدرستان كان لهما تأثير كبير في الحركة النقدية المعاصرة وهما الماركسية والنفسية . وقد تعرضت هاتان المدرستان لاعتراضات أساسية أهمها أنهما تسعيان إلى إخضاع الأدب لعلم النفس والنظرية الاجتماعية حتى غدا الأدب مجرد وثائق نفسية أو اجتماعية، ولكن الماركسي ليس دائماً واقعاً في هذا الخطأ، فكثيراً ما تتداخل في هذا النقد الوقائع الاجتماعية مع النقد التفسيري والتقدير الجمالي (٨٧).. والأمر ذاته يمكن أن ينصرفإ لى النقد النفسي، فهو يستمد مادته من حياة الفنان غير أنه يمكن أن يتجاوز ذلك إلى كشف الدوافع الإنسانية، وإيضاح سلوك الشخصيات في الدراما أو القصة، والرموز في الأدب والتصوير (٨٨)...

إن النقد السياقي له فضل في بيان علاقات مهمة في تاريخ الفن، فبه أصبحت للعمل دلالة إنسانية أعظم، وصار أكثر ثراء في معناه وقوته التعبيرية . ومن المهم هنا أن نذكر - اعتماداً على ستولينتز - أن قدراً من نماذج النقد السياقي لا ينتمي إلى ماركس وفرويد، بل إنه يجمع بين علم النفس والتحليل النفسي والتاريخ، وعلم الاجتماع، وغير ذلك وكثيراً ما تكون هذه العلوم لازمة لتفسير رمز عميق أو أسطورة في مجتمع الفنان (٨٩) . على أن أهم مآخذ حركة النقد الجديد على النقد السياقي أنه أهمل البعد الجمالي حين انصرف عن معالجة الشكل الفني للعمل الأدبي، ولكن النقد الجديد وقع في مأخذ أساسي حين أهمل السياق الاجتماعي، والناقد - وفقاً لستولينتز - يجوز له، بل ينبغي عليه أن يستخدم كل ما يمكن أن يساعده من عناصر تتعلق بحياة الفنان، ومشكلات مجتمعه، وأساطير حضارته وغير ذلك، لأن النقد الذي يريد تفسير العمل الفني لا يستطيع المضي في طريقه دون معرفة بهذه العناصر (٩٠)... ينتهي الناقد ستولينتز بعد عرضه لأنواع النقد المختلفة - ومنها النقد السياقي - إلى أنه من الخطأ الاعتقاد بأن النقاد يمكن أن يصنفوا بسهولة، فمعظم الكتابات النقدية مزج بين نوعين أو اكثر، وحتى أكثر النقاد موضوعية أو شكلية يقدم إلينا عادة استجابته الشخصية للعمل، كما أن الجميع - إلا ما ندر - يفسرون العمل ذاته حتى لو كان ذلك بطريقة غير مباشرة. ولا تناقض في الجمع بين أنواع النقد، والناقد الجيد هو الذي يختار للعمل ما يناسبه من النقد، واضعاً في اعتباره الجمهور الذي يكتب له (٩١) ...

النقد السياقي الجديد:

إن النتيجة التي نصل إليها بعد هذا العرض لموقف المناهج النقدية المعاصرة من «السياق» هي أن هذه المناهج تناوبت على الاهتمام بأحد السياقين على مر التاريخ، وصحيح أن منهج البنيوية التوليدية حاول أن يجمع بين السياقين، لكن تصورات صاحبها «جولدمان» وإجراءاته كشفت عن طغيان مفاهيمه الاجتماعية على تحليله الأدبي، مما حول العمل الأدبي لديه إلى تعبير مباشر عن الوعي والطبقة كما يصفه تيري إيجلتون. ونتساءل بعد هذا النظر في المناهج النقدية، والنظر في ملاحظات بعض النقاد عليها، لماذا لا يكون للنقد السياقي وضع جديد يجمع فيه شتاته من تاريخه الطويل ؟ ذلك أننا - في الواقع - أمام نوعين من هذا النقد أحدهما وجه اهتمامه إلى السياق اللغوي (المقالي) والآخر عني بالسياق الاجتماعي (المقامي) إذن لماذا لا يضاف البعد الجمالي إلى النقد السياقي بمفهوم (ستولينتز) أو لماذا لا يضاف البعد الاجتماعي إلى النقد الجمالي، منهج الشكليين والنقد الجديد ومن على شاكلته ؟ إن ملء الفراغ، أو إزاحه العيب أمر مهم وضروري، فالنقد السياقي بمفهوم ستولنيتز معيب لإهماله الجانب الجمالي، وحركة الشكليين وأمثالها - ممن اهتموا بالسياق اللغوي - اخذ عليها إهمالها السياق، بمفهوم ستولنتز، الاجتماعي، وإذا وضعنا في الاعتبار الآراء التي أوردها (ستولينتز) في الجمع بين أكثر من نوع من النقد، والرأي السابق للدكتور شكري عياد الداعي إلى

الاهتمام بنوعي السياق، وكذلك رأي آخرين في حقل النقد والبلاغة يرون ضرورة الجمع بين السياقين، وجدنا أن هذا الجمع يضعنا أمام منهج نستطيع أن نطلق عليه «النقد السياقي الجديد» وهو أشبه ما يكون بالنقد التكاملي الذي تحدث به بعض النقاد منذ الأربعينات كسيد قطب وما زال الحديث فيه موصولاً لدى آخرين إلى أيامنا هذه (٩٢).

على أني أرى أن الربط بين السياق بنوعيه ومناهج التحليل اللساني والنقد الأدبي أكثر مناسبة ووضوحاً. وقد يبدو«المنهج السياقي الجديد» سهلاً في التصور الذي يطرحه، ولكنه ليس كذلك في تفاصيله الإجرائية عند التحليل، لأنها تحتاج إلى جهد ناقد متمرس، صاحب النصوص،امتلك الأدوات النقدية، وقرأ الواقع، وقرأ حركة الحياة...

النقد السياقي الجديد قد يبدأ من سياق الموقف مباشرة، وقد يبدأ من السياق اللغوي (المقالي) لتصور المقام الباعث للقول، والمشتبك معه في آن . إذ «لا يمكننا إدراك بعض ألوان المقال لبعدنا عن المقام الذي قيلت فيه، فمن الضروري لفهم نص معين أن يعاد تصور المقام الأصيل وكلما كان التصور دقيقاً كان إدراك النص أيسر، وفهم علاقاته متاحاً للدارس أو الناقد» (٩٣) وهذا صحيح، فالبداية، كما ذكرنا، قد تكون من المقام، ذلك أن بعض النصوص يصرح في بدايتها بما يكشف عن سياق الموقف (المقام) ومن ثم فهي تيسر الأمر كثيراً على الناقد، أما إذا لم ترد إشارة - وهذا هو الغالب في النصوص الحديثة - تعرف الناقد بالسياق المقامي، فإنه مضطر أن يبدأ بالنص نفسه. أي بالسياق المقالي لاستخلاص السياق الآخر. إن أهمية سياق الموقف تنبع من أنه يمثل الفكرة المركزية في علم الدلالة (٩٤)... فسياق الموقف قد يكون باعثاً بسيطاً لكتابة قصيدة عظيمة تتجاوز هذا الباعث. وإن ظلت مرتبطة به، إلى رؤية شاملة تتعانق فيها مواقف مختلفة للشاعر في الحياة، ولعل قصائد المتنبي مثال واضح في هذا المجال، فالموقف الرئيس مديح أو عتاب أو وصف، ولكنه يتسع شيئاً فشيئاً عن الموقف المركز. إن سياق الموقف يشبه مركز الدوائر التي تتشكل حين يسقط حجر في الماء ومن ثم وسع بعضهم من دلالته على نحو ما رأينا عند أحد أصحاب المعاجم الأسلوبية ....

ما أود تحريره هنا أنني لا أرمي من وراء اقتراح هذا المسمي «النقد السياقي الجديد» سوى لفت النظر إلى ضرورة مراقبة هذين السياقين عند التحليل، دون التقليل من شأن أي منهما، هذا أولاً، أما ثانياً: فلا يعني هذا المصطلح فرض منهج في القراءة أو التحليل، إن الناقد حر في اختيار ما يراه من طرائق في قراءة النص مفيداً قدر ما يستطيع من بعض منجزات المناهج الحديثة، سواء تلك التي اهتمت بالسياق المقامي أو التي وجهت عنايتها إلى السياق المقالي مع ملاحظة أن المعالجة لا ينبغي لها عند الإجراء أن تقسم النص إلى مستويين منفصلين وإنما يستفاد من السياق المقامي في إضاءة شبكة العلاقات في النص مع التركيز على وظيفة التشكيل الجمالي في السياق المقالي بقصد تعزيز البعد الدلالي الذي يمثل رؤية الفنان في نهاية الأمر .

الهوامش

١. د. محمد غنيمي هلال: المواقف الأدبية..ص ٢١-٢٢

وانظر: د. حلمي خليل: الكلمة. ص ١٥٧.

٢. ص Oxfororl Aolvoneed Learmer,s Dictionary P.254

٣. أساس البلاغة. مادة (سوق).

٤. د. عبد الواحد علام: مدخل إلى البلاغة العربية. ص٧٨.

٥. السابق: ٩٦.

٦. السكاكي: مفتاح العلوم: ١٦٨-١٦٩.

٧. القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة جـ١، ص ٤١-٤٣.

٨. مفتاح العلوم: ٤١٥-٤١٦.

٩. ابن رشيق: العمدة... جـ١، ص ٢٢٢.

١٠. الإيضاح في علوم البلاغة: ٥٤/٦.

١١. السيوطي: الإتقان في علوم القرآن. جـ٢. ص ١٢٠٩.

١٢. السابق: ٩٣/١.

١٣. السابق: ١١٩٧/٢.

١٤. د. طاهر حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين. ص ٢٢٥.

١٥. السابق: ٢٢٧.

١٦. ابن طباطبا: عيار الشعر. ص ٣٢-٣٤.

١٧. السابق: ٣٩.

١٨. السابق: ٥-٦.

١٩. أبو بكر الصولي: أخبار أبي تمام، ص٤.

٢٠. السابق: ٣٠-٣١، حيث كشف المعنى في بيت أبي تمام:

تسعون ألفا كآساد الشرى نضجت أعمارهم قبل نضج التين والعنب

اعتماداً على السياق المقامي.

٢١. أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين. ص ٣٩.

٢٢. المرزوقي (احمد بن محمد الحسن): شرح مشكلات ديوان أبي تمام، ص٥.

٢٣. كتاب الصناعتين: ٦٤.

٢٤. عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز. ص ٨١.

٢٥. مدخل إلى البلاغة العربية: ١٨٨.

٢٦. دلائل الإعجاز: ٨٥ - ٨٦.
٢٧. السابق: ٨٧.
٢٨. دلائل الإعجاز: ٩٩.
٢٩. السابق: ٢٨٦ - ٢٨٨. والآية رقمها ١٠٠ وهي من سورة الأنعام.
٣٠. تيري ايجلتون: الماركسية والنقد الأدبي، ترجمة جابر عصفور، مجلة فصول،المجلد الخامس العدد الثالث ١٩٨٥. ص ٢١
٣١. السابق: ٢٧
٣٢. ديفيد بشبندر: نظرية الأدب المعاصر، ترجمة عبدالمقصود عبدالكريم. ص١٣٤.
٣٣. جيروم ستولنيتز: النقد الفني... ترجمة فؤاد زكريا . ص ٦٩٨ -٧٠٠
٣٤. نظرية الأدب المعاصر: ١٠٢.
٣٥. السابق: ١٠٢
٣٦. رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور. ص٢٧ - ٢٨
٣٧. السابق: ٣٦
٣٨. السابق ٣٨
٣٩. نظرية الأدب المعاصر :٢٨
٤٠. السابق ٣٢
٤١. ويمزات وبروكس: النقد الأدبي، تاريخ موجز (ترجمة الخطيب وصبحي)، الجزء الرابع (النقد الحديث). ص ١٢٥، ١٢٦، ١٣٣، ١٣٥.
ومن الجدير بالذكر أن رينيه ويليك دافع عن النقاد الجدد ورأى أنهم لم يهملوا السياق المقامي (التاريخي خصوصاً)، وهو دفاع من ناقد يميل إلى هؤلاء النقاد ويود تحسين موقفهم النقدي، وما ذكره عن بروكس جزئي لا يؤثر في الموقف الشائع عنهم...
انظر: رينيه ويليك: مفاهيم نقدية (ترجمة د. محمد عصفور) ص ١٢-١٣.
٤٢. اديت كريزويل: عصر البنيوية، ترجمة د.جابر عصفور . ص ٢٦٨
٤٣. السابق:٢٦٧
٤٤. لوسيان جولدمان : المادية الجدلية وتاريخ الأدب . ترجمة محمد برادة . ص١٤.
٤٥. السابق : ١٨
٤٦. د. جابر عصفور : عن البنيوية التوليدية . مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثاني ١٩٨١.ص٩٩.
٤٧. تيري ايجلتون : مرجع سابق . ص٣١.
وانظر أيضا : عن البنيوية التوليدية مرجع سابق . ص٩٩.
٤٨. ريفاتير : معايير لتحليل الأسلوب، ترجمة شكري عياد .
ضمن كتاب «اتجاهات البحث الاسلوبي» ص١٤٨.

٤٩. السابق : ١٤٦-١٤٧ .

٥٠. د. محمود السعران: علم اللغة.. ص ٣١٢.

٥١. د. حلمي خليل: مقدمة لدراسة علم اللغة - ص ١٥٤.

٥٢. د. أحمد مختار عمر: علم الدلالة: ص ٦٩.

٥٣. انظر: Wales, Katie. A dictionary of Stylistics, pp. 93-94.

٥٤. د. عبد السلام المسدي: الأسلوب والأسلوبية- ص ١٧٥.

٥٥. المعجم الوسيط - مادة «سوق».

٥٦. مجدي وهبة وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب - ص ١٦٠.

٥٧. د. محمد علي الخولي: معجم علم اللغة النظري.. ص ٥٧، ٥٨.

٥٨. د. تمام حسان: مناهج البحث في اللغة - ص ٢٦١.

٥٩. د. حلمي خليل: الكلمة، دراسة لغوية معجمية. ص ١٦٢.

وانظر: د. تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها. ص ٣٣٩.

٦٠. فرانك بالمر: علم الدلالة (ترجمة د. خالد جمعة). ص ١٦٨.

٦١. السابق: ١٦٨

٦٢. السابق: ٩١، ٩٢، ٩٥.

٦٣. د. تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها ؟ ص ٣٤٢.

٦٤. السابق: ٣٥٤.

٦٥. السابق: ٣٥٤.

٦٦. انظر:

Fowler, Roger: A Dictionary of Modern Critical Terms, ,p.40.

٦٧. انظر:

Gray, Martin: A Dictionary of Literary Terms p.70.

٦٨. انظر:

A Dictionary of Modern Critical Terms, p.41.

٦٩. انظر:

A Dictionary of Stylistics, pp. 94-95.

٧٠. انظر: مصطلح'سياق' لدى كل من:

د. جبور عبد النور: المعجم الأدبي.

د. سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة.

د. محمد التونجي: المعجم المفصل في الأدب.

٧١. د. عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، ص٨.

٧٢. السابق: ١٢.

٧٣. السابق: ١٣.

٧٤. د. شكري عياد: اللغة والإبداع، مبادئ علم الإسلوب العربي. ص ٨٣.

٧٥. السابق: ٩١.

٧٦. السابق: ٩٢.

٧٧. اتجاهات البحث الأسلوبي: المقدمة ص ١٧.

٧٨. اللغة والإبداع... ١٢٨-١٢٩.

٧٩. اتجاهات البحث الأسلوبي: ١٤. وانظر ص ٤٩ وما بعدها...

٨٠. اللغة والإبداع... ١٢٩.

٨١. السابق: ١٢٩.

٨٢. بذل الدكتور صلاح فضل جهداً ملحوظاً في قراءته للسياق، وأورد هجوماً شديداً على المنهج الأسلوبي الإحصائي، وذكر من أسباب ذلك إهمال هذا المنهج للسياق، وأورد في هجومه ملاحظات على هذا المنهج هي لأولمان ولكنه لم ينسبها صراحة إليه، ويبدو أن الدكتور سعد مصلوح ظن أن هذه الملاحظات هي للدكتور صلاح فضل فرد عليه بشدة نافيا استبعاد السياق من الدراسات الأسلوبية الإحصائية انظر:

ستيفن أولمان: اتجاهات جديدة في علم الأسلوب، ترجمة شكري عياد، ضمن كتاب (اتجاهات البحث الأسلوبي) ص ١٠٦، ١٠٧.

د. صلاح فضل: علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته. ص ٣٠٦.

د. سعد مصلوح: دراسات نقدية في اللسانيات العربية المعاصرة. ص٦٣.

٨٣. د. سعد مصلوح: في النص الأدبي، دراسة أسلوبية إحصائية، ص ٤٥.

٨٤. السابق: ٤٦.

٨٥. النقد الفني : ٦٨١.

٨٦. النقد الفني : ٦٨١.

٨٧. السابق: ٦٩١.

٨٨. النقد الفني... ٧٠٦.

٨٩. السابق: ٧١٦.

٩٠. النقد الفني: ٧٣٧.

٩١. السابق: ٧٤٢.

٩٢. يعد الدكتور نعيم اليافي من أشد المتحمسين لهذا النوع من النقد. وقد قدم فيه بعض الدراسات. انظر: د. نعيم اليافي: أطياف الوجه الواحد، دراسات نقدية.

٩٣. د. محمد عبد المطلب: البلاغة والأسلوبية، ص ٢٣٠-٢٣١.

٩٤. د. تمام حسان: مناهج البحث في اللغة. ص ٢١٦

مصادر البحث

أولاً: المصادر العربية والمترجمة :

١ـ ايجلتون (تيري): الماركسية والنقد الأدبي، ترجمة جابر عصفور . مجلة فصول المجلد الخامس، العدد الثالث ١٩٨٥ .

٢ـ ابن رشيق (ابو علي الحسن): العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت (د.ت)

٣ـ ابن طباطبا (محمد بن أحمد) عيار الشعر، تحقيق طه الحاجري ومحمد زغلول سلام. المكتبة التجارية – القاهرة ١٩٥٦.

٤ـ التونجي (د. محمد) المعجم المفصل في الأدب، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٣، ط١.

٥ـ بالمر (فرانك) :علم الدلالة، ترجمة خالد جمعة، دار العروبة، الكويت ١٩٩٧، ط١.

٦ـ بشبندر (ديفيد) : نظرية الأدب المعاصر، ترجمة عبدالمقصود عبدالكريم . الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ١٩٩٦.

٧ـ الجرجاني (عبد القاهر بن عبد الرحمن): دلائل الإعجاز، قرأه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٤.

٨ـ جولدمان (لوسيان): المادية الجدلية وتاريخ الأدب، ترجمة محمد برادة . ضمن كتاب' البنيوية التكوينية والنقد الأدبي' مؤسسة الأبحاث العربية – بيروت ١٩٨٦،ط٢ .

٩ـ حسان (د. تمام):

- مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٠.
- اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩، ط٢.

١٠ـ حمودة (د. طاهر): دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٣.

١١ـ خليل (د. حلمي): - مقدمة لدراسة علم اللغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٥.

- الكلمة.. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٣، ط٣.

١٢ـ الزمخشري (جار الله محمود بن عمر): أساس البلاغة. دار صادر، بيروت ١٩٩٢، ط١.

١٣ـ ستولينتز (جيروم): النقد الفني، دراسة جمالية وفلسفية، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٨١، ط٢.

١٤ـ السعران(د. محمود): علم اللغة... دار النهضة العربية، بيروت(د.ت).

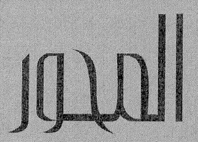
١٥ـ السكاكي (أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر): مفتاح العلوم، ضبطه الأستاذ نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣، ط١ .

١٦ـ سلدن (رامان): النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور . دار الفكر القاهرة ١٩٩١،ط١ .

١٧- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن): الإتقان في علوم القرآن، دار ابن كثير، دمشق ١٩٨٧،ط١.
١٨- الصولي (أبو بكر محمد بن يحيى): أخبار أبي تمام، تحقيق عساكر وعزام والهندي، المكتب التجاري، بيروت (د.ت).
١٩- عبد المطلب(د. محمد) البلاغة والأسلوبية. الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٨٤.
٢٠- عبد النور(د. جبور) المعجم الأدبي. دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩، ط١.
٢١- العسكري (أبو هلال الحسن بن عبد الله): كتاب الصناعتين، تحقيق البجاوي وإبراهيم. مكتبة عيسى الحلبي، القاهرة ١٩٧١.
٢٢- عصفور (د. جابر): البنوية التوليدية. بحث في مجلة فصول المجلد الأول، العدد الثاني، يناير، ١٩٨١.
٢٣- علام (د. عبد الواحد): مدخل إلى البلاغة العربية. مكتبة النصر، القاهرة ١٩٩١.
٢٤- علوش(د. سعيد): معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة. دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٥،ط١.
٢٥- عمر (د. أحمد مختار) علم الدلالة. مكتبة دار العروبة، الكويت ١٩٨٢، ط١.
٢٦- عياد (د. شكري محمد): - اتجاهات البحث الإسلوبي، دار العلوم، الرياض ١٩٨٥، ط١.
– اللغة والإبداع، مبادئ علم الأسلوب العربي، القاهرة ١٩٨٨، ط١.
٢٧- الغذامي(عبد الله محمد) الخطيئة والتكفير، النادي الأدبي بجدة، ١٩٨٥، ط١.
٢٨- فضل (د. صلاح)علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، النادي الأدبي بجدة ١٩٨٨، ط٣.
٢٩- القزويني (محمد بن عبد الرحمن) الإيضاح في علوم البلاغة، شرح د. محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٨٤، ط٢، ج١.
٣٠- كريزويل (إديث): عصر البنيوية، ترجمة د. جابر عصفور . دار سعاد الصباح، الكويت ١٩٩٣،ط١ .
٣١- المرزوقي (أحمد بن محمد الحسن) شرح مشكلات ديوان أبي تمام، تحقيق د. عبد الله الجربوع. مكتبة التراث، مكة المكرمة ١٩٨٦، ط١.
٣٢- المسدي (د. عبد السلام) الأسلوب والأسلوبية، دار سعاد الصباح، الكويت ١٩٩٣ ط٤.
٣٣- مصلوح (د. سعد)
- دراسات نقدية في اللسانيات العربية المعاصرة، عالم الكتب القاهرة ١٩٨٩، ط١.
– في النص الأدبي، دراسة أسلوبية إحصائية. النادي الأدبي بجدة ١٩٩١، ط١.
٣٤- هلال (د. محمد غنيمي) المواقف الأدبية، دار نهضة مصر، القاهرة ٧٣.
٣٥- وهبة والمهندس (مجدي وهبة وكامل المهندس) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٧٩.
٣٦- ويمزات وبروكس (وليام ويمزات وكلينث بروكس) النقد الأدبي، تاريخ موجز، ترجمة حسام الخطيب ومحيي الدين صبحي، مطبعة جامعة دمشق ١٩٧٦، ج٤.
٣٣- اليافي (د. نعيم):أطياف الوجه الواحد، دراسات نقدية.. منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٩٧.

ثانياً: المصادر الأجنبية:

1- Fowler,Roger: A Dictionary of Modern Critical Terms, London, Routledge 1991.
2-Gary, Martin: A Dictionary of Literary Terms Beirut, York Press, Second revised edition 1992.
3- Oxford Advanced Learner s Dictionary, Oxford University Press 1990.
4- Wales, Katie: A Dictionary of Stylistics, London and New York, second Impression 1991.



إشكالية المصطلح وانتقال النظرية في الثقافة العربية

مفتتح

لا ريب أن إشكالية المصطلح في ثقافتنا العربية ترتبط ارتباطاً شديداً باشكالية انتقال النظرية، وحراك المفاهيم والافكار التي تشكل المسار الطبيعي للعمليات الذهنية المتعاملة مع قواعد المعرفة والنظرية. ولا يمكن لأحد أن يستهجن ذلك أو يستغربه إذ توجد مساحة كبيرة فاصلة من المعاني والدلالات والطاقات المحركة للتأويل والقراءة، وخاصة بين من يشتغل بالمصطلح في الثقافة العربية، ومن يشتغل به في الثقافة الغربية.. فالأول يشتغل ممارساً رؤيته وتفكيره وهويته (بالمعنى التاريخي والثقافي) والثاني يشتغل ممارساً رؤيته وتفكيره المتمركز عند بؤرة فعل الانتاج الاول للمصطلح أو القراءة الاولى له.

وقد لا يصلح هذا التعميم وبشكل مطلق على مجمل مشاغل المثقفين والمفكرين العرب.. ففي النقد الادبي مثلا تنشط جهود ابداعية ملحوظة في حفر مصطلحات عربية تتقاطع مع تجارب وممارسات منغمسة في درس النصوص والمادة الابداعية بشكل عام. وربما اتسمت بعض هذه الحفريات بشيء من الفوضى والمفارقات الدالة على ارتباط تعددية المصطلح بتعددية القراءة كما تشير الى ذلك دراسات هذا المحور وخاصة عند تأمل مظاهر انزياحات اعمال الترجمة المنتشرة في الآونة الاخيرة. لكن المجمل العام لمشاغل النقد العربي تفضي بتحولات يكمن مصدرها في تمثل النظرية والمنهج والمصطلح، وتمثل ممارساتها - أساسا - عند كثيرين من أمثال لوكاتش ولوسيان جولدمان ورولان بارت وميشيل فوكو ودريدا وغيرهم.

وعلى الرغم من ذلك فان المدخل الى اشكالية المصطلح لا يبتعد عن دائرة وقوع الثقافة العربية في منطقة تعيد فيها قراءة المصطلح قراءة غير منتجة، انها لا تفكك المصطلح وتعيد بناءه في ميدان من الممارسة المباشرة (تاريخ، قراءة، واقع، مكان، نصوص الخ) وانما قد تقف عند حدود المساءلة والمناقلة لا غير.

وتثبت مادة هذا المحور أن حجم اشكالية المصطلح أبعد مما نتصور، وانها لا تقتصر على ميدان دون آخر، وانما تشمل جميع مشاغل المثقفين والمفكرين في النقد الادبي واللسانيات والفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والانثروبولوجيا - خاصة اذا ادركنا أن هجرة المصطلح وانتقالاته لا تحد بموقع دون آخر. انها تطأ مجالات المعرفة وتهاجر منها الى اخرى، وتطأ تخوم النظرية فتمارس آلياتها وشبكة تصوراتها من أجل أن تنسل افكارها في نظرية جديدة، وتطأ الاجناس الادبية ايضا فتهاجر من جنس ادبي الى آخر، وتطأ ميدان الاصطلاح اليومي بكل تشعباته وتعقيداته.

من اجل ذلك تقف مجلة العلوم الانسانية مع اشكالية المصطلح بوصفها اشكالية شاملة تثير اسئلتها في مجال النظرية والمفاهيم كما هو في بحثي د. غانم هنا ود. سعيد علوش وفي مجال العلوم اللغوية والبلاغية والتداخل اللغوي. كما هو في بحوث د. بسام بركة ود. محمد رشاد الحمزاوي. ود. مصطفى ناصف. إن اسئلة تنتشر وتتسع معها موضوعات متشعبة ومتقاطعة على هذا النحو الذي سنجده في أبحاث هذا المحور انما تؤكد أننا امام واحدة من اعقد اشكاليات الثقافة العربية المعاصرة.

مجلة العلوم الانسانية

اشكالية المصطلح اشكاليات

أ.د. محمد رشاد الحمزاوي *

١ - ١ ** ان «اشكالية المصطلح ونقل النظرية» التي تطرحها مجلة العلوم الانسانية بالبحرين والتي تعرضنا لمظاهر كثيرة منها في ابحاثنا ودراساتنا (٢)، تكون قضية جدلية قائمة في كل اللغات، ولا سيما في اللغات النامية المستفيدة مصطلحا ونظرية من عطاء اللغات العلمية والحضارية الرائدة. وهي تطرح في نطاق العربية وعلومها الحديثة موضوعا سبق للنهضة العربية ان طرحته منذ قرنين تقريبا، دون ان نوفق توفيقا كاملا، حسبما يبدو، إلى حله المنشود.

١ - ٢ ** والملاحظ في هذا الشأن ان اشكالية المصطلح التي تعتبر مفتاحا لنقل النظرية او النظريات، متكونة من اشكاليات كادت ان تستبد بالمصطلح ذاته وتطغى عليه، مما يدعونا إلى ان نقتصر في هذه المحاولة على عينات من الاشكاليات الاساسية المترابطة منها، لأننا لا نستطيع ان نحيط بها جميعها في حدود هذا البحث، ولا ان نوفق إلى تصور مشروع مصطلحي عربي مشترك ما لم ننطلق من اساسيات تساعدنا على تجنب تكرار قضايا ومسائل جزئية او فرعية متهرئة لا تمكننا من اقتراح آراء تيسر علينا امر القضية المطروحة.

١ - ٣ ** ورأينا ان الاشكالية الاولى، وبالاحرى أُم الاشكاليات تتعلق بضرورة اعتماد مدونة (٣) مصطلحية عربية تشمل كل الرصيد المصطلحي العربي المعاصر، اذ لا يجوز علميا ان نحكم للمصطلح او عليه، ما لم ننطلق من مدونة مصطلحية متفق عليها، وافية بشروط ومقاييس لغوية زمانية ومكانية وكمية وكيفية، وحتى اجتماعية وثقافية اسست لها اللسانيات الحديثة (٤)، ومنها علم المصطلح، لاننا لاحظنا ان الدراسات والبحوث العربية المصطلحية المعاصرة الفردية منها والجماعية كثيرا ما قصرت تحليلاتها للمصطلح واحكامها في شأنه، على حالات وظواهر مفيدة في حد ذاتها لكن لا يقاس عليها، لانها عنيت بقضايا جزئية ومحدودة كما وكيفا.

١ - ٤ ** وعلى هذا الاساس فان المدونة المطلوبة تستوجب منا ان نضع وثيقة مصدر كاملة شاملة، لها من الشواهد المطردة والشائعة والمبررة التي تساعدنا على استخلاص ايجابيات وسلبيات مصطلحنا المعاصر واستقراء قوانين وقواعد عامة - ان توفرت - لتصور مبادئ مصطلحية عربية علمية موحدة ومتطورة تيسر علينا نقل النظريات نقلا يحتج له ويعتد به. ولقد اصبح من الممكن وضع كشاف شامل يحيط برصيدنا المصطلحي المعاصر مما توفر منه في المجامع اللغوية (٥) والمؤسسات المتخصصة (٦) وبنوك المعلومات والمصطلحات (٧) المختلفة التي اصبح بعضها يتنافس على اخفاء ما لها من رصيد باعتباره مخزونا

---

* استاذ اللسانيات، جامعة تونس، جامعة السلطان قابوس

استراتيجيا واقتصاديا ووطنيا يعسر على الباحثين والدارسين الافادة منه، وان كان نصيب منه قد خزن في اقطار خارجية استثمرته لصالحها في مناسبات مختلفة (٨).

١ - ٥ ** وعلينا في هذا الصدد ان نركز على نقطتين اثنتين تستوجب اولاهما من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم الاستعانة بأهل الذكر والمتخصصين لوضع المدونة المطلوبة، واعتبارها مشروعا قوميا وضرورة ملحة لابد من انجازها في اقرب وقت بالاعتماد على ما تتطلبه من مقاييس علمية وفنية عربية ودولية معتمدة. اما النقطة الثانية فهي عملية تساعد على انجاز تلك المدونة من خلال دراسات ميدانية مركزة على عينات متناسقة منتظمة ذات حجية لغوية وعلمية مستسقاة من مؤسسات معترف بها علميا مثل مجمع اللغة العربية بالقاهرة (٩) او مكتب تنسيق التعريب بالرباط ومركز باسم بالرياض (١٠) ... الخ. والغاية من ذلك وضع رسائل مفردة (١١) يعتمد مجموعها - حسب تخطيط زمني معين بمختلف الجامعات وغيرها - لتكون سبيلا إلى وضع المعجم الاصطلاحي العربي المعاصر النظري منه والعملي، في ميادين وعلوم مختلفة. ونحن في حاجة ملحة لهذا المعجم لتجاوز المعاجم المفردة (١٢) التي لم تسلم من المتناقضات وحتى الارتجال في مفرداتها ونصوصها (١٣) وللتأسيس للمعجم الاصطلاحي التاريخي التراثي والعصري.

٢ - ١ ** ولنأخذ مثالا للدراسة العينية وللرسالة المفردة المذكورتين اعلاه مسألة المصطلح المعرَّب والدخيل التي تطرح اشكاليات كثيرة تتجاوز المظهر اللغوي منها لتصبح قضية حضارية متفجرة. فهل علينا اليوم وبعد مرور قرنين على اشكالياتها ومعاركها العصرية ومهاتراتها العنيفة احيانا، ان نقتصر على ما كتب فيها من آراء محدودة مؤيدة لها وأخرى رافضة، بدون مقاربتها من خلال مدونة شاملة كاملة مستمدة من النصوص والارصدة المترسبة في المؤسسات المتخصصة التي جمعتها، ومن الاستعمالات المعيشة الشائعة؟

٢ - ٢ ** فلقد استطاع «الجواليقي» ان يقدم لنا معجما عن المعرَّب في العربية احاط بالموضوع (١٤)، وان كان مازال مغبونا يحتاج إلى وصف لاستخلاص قوانينه وقواعد زمانه للافادة منها اليوم حسب الامكان. فهل لنا ان نقيس عليه ونضبط رصيدنا المعاصر في الموضوع ونحدد مصادره ونصوصه إلى يومنا هذا؟ المغامرة معقولة لان المدة الزمانية كافية والمساحة العربية ثرية والمفردات متوفرة لوضع مدونة شملة كاملة واستثمارها استثمارا علميا مفيدا.

٢ - ٣ ** الاشكالية الثانية تتعلق حسب رأينا بغنائية الخطاب العلمي والحضاري العربي في العصور الحديثة. ومفادها رفض الخطاب الاصطلاحي الوافد مع الدعوة إلى احياء الخطاب الاصطلاحي التراثي ليقوم مقامه ويكون بديلا عنه، ولا شك في اننا امام نزعة تعويضية توحي بأن ما يوجد وما سيوجد قد وجد. فلا يوجد احسن مما كان، ولا جديد تحت الشمس. ولقد برزت تلك الغنائية وتجسمت علي وجه الخصوص في معاركها مع المصطلحات والمفاهيم الحاملة لتصورات حديثة متطورة في مختلف العلوم، سواء منها الطبيعية او التجريبية او الانسانية.

٢ - ٤ ** ويشهد بذلك موقفها مثلا من المصطلحات والتصورات والنظريات اللسانية الحديثة، وفي

مقدمتها نظرية فردنان دي سوسير اللسانية التي زودتنا بروية منهجية وعلمية في اللغة، نتجت عنها ثروة مصطلحية روجتها نظريات رائدة غازية مثل نظريات البنيوية، والتوزيعية، والوظيفية والتولدية التحويلية، وما اليها من فروع، والتي كثيرا ما قطعت الصلة بالفيلولوجيا لاليونانية اللاتينية، وحيَّرت فقه اللغة العربي التراثي الذي سعى إلى احتوائها بمصطلحية تراثية ومنهجيات ووسائل تعبر احسن تعبير عن تلك الغنائية. فلقد لاحظنا مثلا ان مصلطح دي سوسير المعبر عن علم اللغة العام (١٥) او اللسانيات وما وراءه من مهاد علمي وثقافي وحضاري حديث، قد ترجم **بفقه اللغة وعلم فقه اللغة** التراثيين، قبل ان يترجم بثلاثة وعشرين مصطلحا في مؤلفات عديدة اخرى (١٦) تدل كلها على استبداد الذهنية الاحيائية الغنائية بالمصطلح العلمي العربي الحديث وعلى تأثيرها على تصور النظرية ونقلها.

٢ - ٥ ** ولقد كان لذلك اثر واضح في المؤلفات العربية التي خصصت للسانيات الجديدة. وهي تنقسم حسب رأينا إلى ثلاثة تيارات، اولها التيار التقليدي المعياري الذي مثله صبحي الصالح في كتابه «دراسات في فقه اللغة» حيث خلط فيه بين موضوعات «فقه اللغة عند العرب والفيلولوجيا عند الغربيين. ولذلك يساوى بين مصطلح فقه اللغة عند العرب ومصطلح علم اللغة ولا يجد بينهما فرقا واضحا». (١٧). اما التيار الثاني المتولد عن تلك الغنائية كذلك فهو التيار التوفيقي الذي مثله محمد الانطاكي في كتابه «الوجيز في فقه اللغة» الذي فضل فيه طبعا مصطلح فقه اللغة على علم اللغة العام واعتبر انهما يعنيان بما «يعتري اللغة من انحطاط ورقي واسباب ذلك وعلله». (١٨) والحال ان علم اللغة العام السوسيري يدرس اللغة لذاتها ولحد ذاتها، لا سيما من حيث وظيفتها اللغوية والاجتماعية بعيدا عن كل معيارية مسبقة.

٣ - ١ ** التيار الثالث الذي ندعوه بالتمهيدي التحديثي ترجم المصطلح الغربي السوسيري ترجمة حرفية «علم اللغة العام»، واختص بالتمهيد لمقاييس العلم الجديد برؤى وافكار تراثية موجودة او محتملة تبين جهود العرب القدامى في ميادين معينة، على سبيل الدقة او التقريب، دعما للفكر العربي في هذه القضية، وربطا لصلة الرحم بين التراث والحداثة، من ذلك ان المؤلفات العربية المعاصرة المخصصة للاسلوبية، تجنح في غالب الاحيان إلى التمهيد لها بنظرية النظم عند الجرجاني، دون ان تقنعنا بصلتها بالاسلوبية شكلا ومضمونا، لا سيما ان كان اصحابها ممن ليس لهم تخصص في الموضوع، ولا معرفة عميقة بالاسلوبية الحديثة وتطبيقاتها على العربية. (١٩) ويمثل هذا التيار كثيرون ملهم شفيع السيد في كتابه «الاتجاه الاسلوبي في النقد الادبي» وحتى حلمي خليل في كتابه «مقدمة لدراسة اللغة» حيث يمهد لعلم اللغة المقارن بآراء ابن حزم حول القرابة بين اللغات السريانية والعبرية والعربية.

٣ - ٢ ** ولقد سعى بعضهم إلى مقاربة العلم الجديد انطلاقا من اساسيات علم اللغة العام الحديث، حسب طرق ومناهج تحتاج إلى عناية. ويمثل هذا التيار رمضان عبدالتواب في كتابه «مدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي». الموجز والمبسط إلى حد التسطيح (٢٠)، وان كان اسهم بقدر في طرح القضايا اللسانية المعاصرة التي سنتناولها مقاربات عربية ذاتية كثيرة منها مقاربة محمد علي الخولي في كتابه «مدخل إلى علم

اللغة» الذي سعى فيه إلى الاحاطة بعلم اللغة من منظور ذاتي سخر فيه مفاهيم ومصطلحات علم اللغة الحديث بقدر (٢١)، وبالتالي مهد لتعريب هذا العلم بشكل ومضمون عربيين حديثين من شأنهما ان يحييا جذوة الابداع العلمي العربي في نطاق مقاييس العلوم الحديثة ولقد سبق لنا ان عبرنا عن رأينا في هذه الغنائية المصطلحية ونتائجها العلمية النسبية عند تطبيقيها على معاجم متخصصة حديثة عنيت بمصطلحات الحيوان والاحياء والزراعة، (٢٢) واستخلصنا منها ان العلوم الحديثة. تستوجب منا ان ننزلها منزلتها من مقاييسها ومقتضياتها حتى نوظف مصطلحنا توظيفا يناسب مقامه مثلما فعل التراث بمصطلحه في زمانه، دون ان ينصهر بالضرورة في تراث سابق له.

٣ - ٣ ** ولا شك في ان الاشكالية السابقة مرتبطة بما ادعوه باشكالية التخصص ومفادها اننا مازلنا ننظر إلى المصطلح نظرة ادبية تراثية موسوعية، تجيز ان يلجه من يشاء وكما يشاء، (٢٣) وتنكر عليه انتسابه إلى علم له متخصصوه ومقاييسه وقوانينه ونظرياته (٢٤) التي لم تشع ادبياتها إلى حد الآن بالعالم العربي (٢٥) بما فيه الكفاية، حتى تتحقق النقلة النوعية المطلوبة التي تمكننا من معالجته معالجة تتجاوز قصره على وسائل الوضع المعروفة، من مجاز واشتقاق ونحت وتعريب. فلقد ترجمناه بمصطلحين: «علم المصطلح» و«المصطلحية» ولم يميّـــز إلى الآن بين TERMINOLOGUE , TERMINOGRAHE وان ترجمهما بعضهم باصلاحي ومصطلحي، الاول يتصوره شكلا ومضمونا ومقاييس والثاني ينظمه ويصنعه ويعالجه، فضلا عمن يدرسه ويبلغه في مقررات تعليمية تخصصية جامعية اساسية، لم تدرج الا قليلا في البرامج الاكاديمية العربية المعاصرة (٢٦).

٣ - ٤ ** ولقد زودتنا اللسانيات الحديثة وبالاحرى علم المصطلح بمصطلحات ونظريات اساسية تعتبر مفاتيح لمعالجة القضية المطروحة - وسنركز على عينة منها تتعلق بالمصطلح نفسه الذي يعبر عنه بـ
TERM (EN) - TERME (FR) خلافا للفظ او الكلمة WORD (EN), Mot (FR).

لان الاول ينتسب إلى علم المصطلح TERMINOLOGY (EN) TERMINOLOGIE (FR) والثاني إلى اللغة العامة LANGUAGE (EN) - LANGUE (FR) ويتكيف التعامل معهما بحسب طبيعتهما اللغوية، من ذلك ان الكلمة او اللفظ يكون علامة لسانية ترتكز على دال ومدلول او على مبنى ومعنى لا صلة بالضرورة بينهما، وينشأ منهما المفهوم. ويمكن ان نعبر عن ذلك بما يلي:

العلامة اللسانية العامة = دال (١) / مدلول (٢) = لفظ / مفهوم = لف / لف

٣ - ٥ ** وكثيرا ما تكون الصلة اعتباطية بين الدال والمدلول اذ لا يكفي ان نسمي شخصا صالحا ليكون صالحا، فضلا عن أن اللغات العامة لا تعبر عن المفهوم الواحد بمدلول واحد. «من ذلك ان الفاكهة المسماة

(FR) WATER MELON (EN) - PASTEQUE

تسمى، لأسباب اجتماعية وثقافية وبيئية لها اهميتها، بتسميات عدة في الدول العربية المعاصرة. فهي، «جح - يح»، في الخليج.. و«رقي» في العراق، و«بطيخ» في مصر، و«دلاع» في المغرب العربي، و«جبس» في سوريا» و«حبحب» في السعودية» (٢٧) الخ.

ويتكون منها مترادفات نحملها فوضوية المصطلح العربي وهو براء منها، ان حللناه تحليلا لسانيا ينزله منزلته الوظيفية والدلالية. (٢٨).

٤ - ١ ** اما المصطلح فهو من صلح وتصالح بين متخصصين كثيرا ما يتفقان عليه بالاعتماد على مقياسين موضوعيين، وهما طبيعة الشيء ووظيفته، واحيانا على مخترعه فحسب. ويعبر عن ذلك بما يلي:

العلامة اللسانية الاصطلاحية = *المدلول (١) / الدال (٢)* = *مفهوم / لفظ* = *مف / لف*

ومعنى ذلك انها عكس العلامة اللغوية العامة، اذ يصبح المدلول الاول والدال الثاني - فالمصطلح ينشأ مفهوما قبل ان ينشأ لفظا وشكلا، والاصطلاح اتفاق على المفهوم المدلول قبل الدال، ويفترض المفهوم الواحد دالا واحدا. «فالمعادلة بينهما تكاد تكون رياضية، لان العلاقة بينهما اصطلاحية مقصودة... وهي بالتالي معيارية مختارة... وفصاحتها مطلقة في غالب الاحيان لا تشويش فيها». (٢٩)، لا سيما اذا اختير المصطلح من اسم مخترعه مثل (Watt) في (Kilowatt) والخوارزمي في خوارزميات (Logarothmes) و(MORENA) اسما لزهرة على اسم مكتشفها.

٤ - ٢ ** لذلك قلّ أن يطلق مصطلحان فأكثر على عنصر من عناصر الكيمياء بأنواعها التي تُعرَّف غالبا بطبيعتها ووظيفتها. فالاوكسجين والهيدروجين والكربون والكبريت والازوت.. الخ. لا تنافسها مرادفات اخرى اطلاقا واصبحت عالمية دولية، تدل على التلاحم القائم بين المدلول والدال المصطلح عليهما اعتمادا على مواصفات ومقاييس مفهومية ومنطقية ورياضية (٣٠)، لا داعي إلى التفصيل فيها في حدود هذا البحث. وكنا قد اشرنا إلى عناصرها ومبادئها وتطبيقاتها على العربية وعلومها الحديثة.

٤ - ٣ ** اما الاشكالية الرابعة فهي متصلة بسابقتها، وتبدو مناقضة لها في الظاهر، وندعوها بوحدانية المصطلح، ويعبر عنها الغربيون بـ: MONOSEMISME، ولها علاقة متينة بعلم الدلالة وبالترادف والاشتراك اللفظي على وجه الخصوص. وهما يعتبران عند بعضهم داهيتين من دواهي (٣١) المصطلح العربي قديما وحديثا.

ومفاد هذه الاشكالية ان كل مدلول يستوجب دالا واحدا والعكس بالعكس في كل ما نضع من مصطلحات عامة او متخصصة. ونجد صدى لهذه الذهنية في توصيات المؤتمرات والندوات العلمية العربية المخصصة

لمصطلحات العلوم الحديثة. وهذا الموقف، وان كان مصيبا في غايته كما رأينا في الاشكالية الثالثة، يحتاج إلى تصويب من منطلقين:

أ- فالمنطلق الاول يفيدنا بأن المفهوم الواحد يستوجب اللفظ الواحد في غالب الاحيان، الا انه يحصل الا ينشأ المفهوم العلمي الواحد ورمزه اللفظي في دفعة واحدة واحدا اوحد كما يتصوره او يتمناه كل من له صلة بالموضوع. فيمكن ان تطرأ عليه حالات، لا بد من اعتبارها، ويمكن ان نعرض لثلاث منها لا تسلم من الذبذبة شكلا ومضمونا.

٤ - ٤ ** فان كان المفهوم يعبر عن مدلول معين واحد، فلا غرابة ان كان من اهتم به قد تصور طبيعته ووظيفته تصورا يختلف عن غيره. من ذلك ان مصطلحات الاتصالات او الفضاء او الفلك يطلق عليها دالان احدهما انجليزي - اميركي والثاني فرنسي، باعتبار ذلك التصور - ويشهد بذلك ما يلي (٣٢).

ضوء الارض: EARTH LIGHT (EN)

ضوء رمادي: LUMIERE CENDREE (FR)

ظهور قرص الارض في الجهاز: EARTH IN (EN)

تنقل فضاء ارض: TRANSITION Espace - TERRE (FR)

وذلك شأن المفهوم الواحد في اللغة الواحدة، اذ يطلق دالان اثنان في الانجليزية البريطانية والانجليزية الامريكية على آلة التلفزيون اللاقطة للصور والمعبر عنها بـ:

AERIAL و ANTENNA

وقد مالت العربية إلى احداهما بترجمته بهوائي. وتحدث هذه الظاهرة في مستوى الترجمة. فلا غرابة ان يختلف اثنان في ترجمة المفهوم واسمه لاسباب عديدة (٣٣) منها اثر اللغة الثانية التي ترجمه منها المترجم العربي. فالخلاف حتمي قائم بين العرب ممن يترجم من الانجليزية او من الفرنسية، اذ نجد منهم من يقول «حاسب آلي» بالمشرق، تعبيرا عن COMPUTER (EN) ومنهم من يقول «نظامه»، «رتابة» بالمغرب تعبيرا عن ORDINATERUR (FR). ولقد اتفق في نهاية الامر على حاسوب او حسوب الذي جاء من المغرب الاقصى. ويكون الاختلاف في المصطلح المنقول سواء أكان معربا ام دخيلا (٣٥) من حيث كتابته او نطقه. من ذلك ان جهاز TELEVISION نقل دخيلا في «تلفزيون» بالمشرق ومعربا في «تلفزة» بالمغرب. اما عملية HYDROGENATION، فهي هدرجة في مجمع مصر ودرجنة في مجمع العراق. وتطرأ هذه الحالات على جميع اللغات، ولا سيما اللغات النامية المستفيدة مثل العربية.

٤ - ٥ ** اما المنطلق الثاني من هذه الاشكالية فهو يفيد ان المفهوم او المدلول الواحد قد يستدعي، لا سيما في التكنولوجيا الحديثة وفروعها، ان يعبر عنه بـ: نسق او قالب او تركيب يعرف في اللسانيات الحديثة بـ: SYNTAGME. وهو لا يتكون بالضرورة من اللفظ او الدال الواحد، الذي اطلقنا عليه اسم معيجمة بسيطة مثل فرس وكربون، ودبابة.. الخ. فيمكن ان يتكون النسق من مركب تركيبا مزجيا يعبر عنه عادة بالنحت وماله من اشكاليات (٣٦) ومن مركب اضافي او معقد. ومن امثلته: (٣٧).

١- مسجنا حيات (مستقيم وجناح): 1- ORTHOPTERES

٢- مجلس الادارة: 2- MANAGEMENT BOARD (EN)

COMMISSION DE GESTON (FR)

٣- دقة تسديد حزمة نقطية: 3- SPOT-BEAM POINTING ACCURACY

PRECISION DE POINTAGE D UN FAISCEAU PONCTUEL (FR)

ولقد اطلقنا على الاول اسم معيجمة منحوتة والثاني معيجمة مركبة والثالث معيجمة معقدة. وفي الحالات الثلاث لا يمكن ان نطلق عليها مصطلحاً واحدا، كما تدعو إلى ذلك قرارات وتوصيات المؤسسات العلمية العربية والا استحال مفهومها ومدلولها: لان لكل معيجمة من المعيجمات السابقة مبنى «يؤدي معنى» يخل به ان أُسقط جزء من مبناه. والمباني تقصر وتطول للتعبير عن مفاهيمها ومدلولاتها.

٥ - ١ ** المصطلح الفرد الوحداني ليس غاية في حد ذاته وليس الصورة المثلى المتوهمة للمصطلح العلمي في كل العلوم. فالمترادف منه وارد في مراحل معينة، وتستوجبه حاجة كل لغة إلى ضرورة تنمية معجمها العلمي والاصطلاحي ودعم رصيدها اللغوي كما وكيفا، فضلا عن الصورة الواحدة المقتصرة على اللفظ الواحد الذي لا تجيزه طبيعة بعض العلوم، من ذلك كيمياء العناصر المركبة والتكنولوجيات الحديثة، مثل الاتصالات (٣٨) والاعلامية ... الخ.

وكثيرا ما تخطئ المعاجم العربية المعاصرة في شأنه، اذ انها تمثل له بمدخل واحد يعتمد على جزء منه دون غيره، وتحيل الباقي على مداخل اخرى، مما يأتي على معناه المجمل المقصود.

ويحسن في هذا الشان ان يعنى اللسانيون والمعجميون والاصطلاحيون بمفهوم القالب اللغوي (Syntagme)، الوارد في اللغات العلمية والموجود بكثرة فيما يسمى بالخطاب المكرر، كالامثال والحكم (٣٩) العربية التي لا تمثل لها المعاجم بما يوفي بها، نظرا لاستبداد اللفظ الواحد على مداخل المعجم العام او المتخصص في العالم العربي.

٥ - ٢ ** الاشكالية الخامسة من اشكالياتنا المطروحة هنا تعتبر عندنا مفتاح القضية القائمة، وتستدعى العناية بها وبمفهومها شكلا ومضمونا، حتى نتغلب على اشكاليات المصطلح الذي خطونا في شأنه خطوات محمودة، وتجاوزنا كثيرا من مشاكله بفضل ما بذل من جهود، وما قدم من مقترحات تستحق التقدير، وما توفر من لغة علمية مشتركة سائدة يسيرة ومعبرة عند اهل المعرفة والتخصيص الذين استعملوها اداة علمية للتواصل والتعاون المثمر علميا وثقافيا وحضاريا في المستوى الجامعي والادبي العربي (٤٠).

ونعني بها اشكالية توحيد المصطلح وتقييسه (٤١). ولقد عنيت بقضية التوحيد كل الندوات والمؤتمرات والمؤسسات المتخصصة والعامة، واصبحت قضية لغوية علمية وثقافية وسياسية، وحبر في شأنها مقالات وبحوث ودراسات لو جمعت لأيدت ودعمت ما قاله المرحوم الشيخ محمد عبده «اتفق العرب على الا يتفقوا»، ولا سيما في هذا الميدان بالذات لاسباب منهجية بحتة حسب رأينا.

٥ - ٣ ** والقضية قائمة في كل اللغات الحضارية الكبرى المشتركة الشاسعة الانتشار، مثل العربية

والانجليزية والفرنسية والاسبانية التي تسعى إلى ارساء مركزية مصطلحية ثابتة ومطلقة لا تقرها طبيعة تلك اللغات وتطورها الواقعي والمعيشي، لانه بقدر ما تتسع مساحاتها واستعمالاتها، تتنوع وتختلف سبلها في التعبير والاصطلاح، سواء في المستوى العام، او في مستوى التخصص. ويشهد بذلك مصطلحنا التراثي (٤٢) ويثبته علم اللغة الجغرافي المغبون في دراساتنا اللغوية والاصطلاحية رغم صلته الوثيقة بالموضوع، لانه بقدر ما يبين لنا ثراء التصرف في اللغة من رقعة عربية إلى اخرى، يشير إلى ان ذهنيتنا الاصطلاحية مازالت تؤمن بمصطلح منمط واحد، موحد اوحد، «مونولوتي» متفق عليه منذ نشأته خمسة آلاف في المئة. وهذا هو عين الخطأ، لا سيما ان كان للمفهوم مصدران عمليان او ترجم من لغتين مختلفتين او نشأ في بيئتين احداهما بعيدة عن الاخرى. المهم ان تكون مواصفات طبيعته ووظيفته واحدة مع تحقيق قدر من التقارب في تسميته الدالة عليه.

٥ - ٤ ** وهنا تطرح قضيتا التوحيد والتقييس للتوفيق بين ما يبدو منهما مازال مغبونا او مجهولا المصطلح الاول:(لتوحيد) مصطلح لغوي ثقافي سياسي، شائع مستبد بالفكر الاصطلاحي العربي المعاصر. وتفيد اغلب النصوص المعبرة عنه انه مفهوم مطاطي ضبابي، يعني التوحيد للتوحيد، وغالبا الوحدانية الاصطلاحية، كما تدل على ذلك توصيات الندوات والمؤتمرات ذات العلاقة، مع تفضيل واضح للمصطلح التر اثي. ويعني به في حالات اخرى المصطلح المجازي او المشتق غير المنحوت وغير المعرب. ان هذه المواصفات العامة التي يكثر فيها الاختلاف في حد ذاتها، لم تجسم إلى يوم الدين هذا في مقاييس علمية موضوعية تقنن وتقعد ليقاس عليها في سبيل لغة علمية مشتركة ومتطورة. ويدل على ذلك مداولات واعمال مكتب تنسيق التعريب الذي يختار في هذا الصدد المصطلح الاكثر شيوعا (٤٣) واستعمالا في الدول العربية اعضاء المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم المشرفة على مؤتمرات التعريب في العالم العربي المعاصر الذي لا يطبق في كثير من الاحيان ما اتفق عليه في مؤتمرات التعريب لانه ليس علميا مقنعا او لانه أقرَّ بالتصويت كما يصوت على القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية حسب معايير تستحق النظر.

٥ - ٥ ** فإلى اين المفر؟ إلى التقييس طبعا. وهو مفهوم لساني حديث معتمد في اللغات العلمية يعبر عنه بـ STANDARDIZATION في الانجليزية وبـ : NORMALISATION في الفرنسية. وقد وضعت له مقاييس دولية ووطنية زكتها المنظمة الدولية للتقييس ISO ولجنتها رقم ٣٧ والتي تشارك فيها اغلب الدول العربية ومنظماتها الاقليمية ومنها المنظمة العربية للمواصفات والمقاييس، وقد اندثرت لأسباب اقتصادية رغم أهميتها وظيفة وعملا.

والتقييس في اصله مفهوم تجاري اقتصادي مفاده التزام السلع والبضائع المروجة وطنيا ودوليا بمقاييس منها ما هو صحي وصناعي، ومنها ما هو كمي وتجاري.. الخ. ولقد دخل اللسانيات ونشأت من اجله مؤسسات لغوية وطنية وعالمية مشهورة، لا يمكن الاستغناء عنها في الميادين العلمية المختلفة باعتبارها المرجع الذي يعول عليه لتقييس المصطلحات واقرارها للاستعمال في مجالات التربية والتعليم والتدريس والبحث. ولقد بذلنا

جهودا كبيرة منذ سنوات لتبليغ معاييره إلى اهل الذكر في العالم العربي. ووفقنا إلى تطبيقه على مشروع عربي دولي كلل بالنجاح (٤٤).

وتوصلنا إلى اقرار مبادئه في الندوة التي نظمها مكتب تنسيق التعريب ومجمع اللغة العربية الاردني سنة ١٩٩٣م. حول المصطلح العربي وطرق وضعه وتعميمه. وكان من المنتظر ان تعرض على مؤتمر التعريب في السودان لاقرارها. فما هي مقاييس هذا التقييس بايجاز؟ (٤٥).

٦ - ١ ** وضعنا له مقاييس عربية دولية كمية وكيفية تأخذ بعين الاعتبار المعايير اللسانية الدولية وقوانين اللغة العربية وقواعدها. وهي خمسة:

١- **الاطراد او الشيوع:** وبمقتضاه يختار من مصطلحين فأكثر، المصطلح الشائع المطرد في الاستعمال عند اهل الذكر وفي مصادرهم ومراجعهم المنشورة المتفق على حجيتها وقيمتها العلمية. ويمكن في حالة معينة ابقاء مصطلح ثان للتجربة ان كانت رتبة شيوعه تقرب من رتبة المصطلح الاول الاكثر شيوعا، من ذلك التعبير عن TELEPHONE ب: هاتف وتليفون اللذين أقرا من بين اثنى عشر (٤٦) مصطلحا ذكرتها المعاجم العربية المعاصرة المعتمدة، واثبتت في الوثائق والادبيات العربية من عهد النهضة إلى يومنا هذا.

٢- **يسر التداول:** ومفاده اختيار المصطلح الاقل حروفا. وعلى هذا الاساس يفضل الثلاثي على غيره لغرض الايجاز والاقتصاد اللغوي، مع العناية في الحالات الخاصة المتعلقة بالمفاهيم التكنولوجية التي تكثر فيها القوالب والانساق الطويلة مما سبق ان اشرنا اليه في هذا البحث. من ذلك ان نعبر عن OCCIPUT بالقمحدوة عوضا عن عظم الرأس المؤخري.

٣- **الملاءمة :** وبموجبها يختار المصطلح الذي اقتصر على ميدان علمي واحد دون غيره، معبرا بذلك عن طاقة آدائه واحتوائه للموضوع: وقد يضعف اداؤه ان وزع على ميادين اخرى. وذلك شأن الكلمة الكيميائية AZOTE، خلافا للكلمات التي يستبد بها الاشتراك اللفظي مثل كلمة العين التي لها مدلولات كثيرة حسب السياق، وقد تجاوزت مفهوم الجارحة معناها الاصلي والاساسي.

(٤) **التوليد اللغوي:** وعليه يعول لاختيار المصطلح الذي يمكن ان يشتق منه اكثر من غيره، وتتولد منه، باعتبار آدائه الاشتقاقي، صيغ واشكال تغني قدرة المعجم الاصطلاحي. من ذلك ان كلمة الهاتف قابلة للاشتقاق اكثر من كلمة التليفون - وكان ذلك من المقاييس التي دعت إلى ترتيبها قبلها.

٥- **الكمية** (٤٧): ومعناه اعتماد القياس الكمي المرقم في المقاييس الاربعة السابقة، مثال ذلك ان مقياس **يسر التداول** يدعونا إلى ان نعطي درجة للكلمة الثنائية، وهي ١٠ من ١٠، وللكلمة الثلاثية ٨ من ١٠ وللرباعية ٦ من ١٠، وللخماسية ٤ من ١٠. وتحسب هذه الدرجة مع الدرجات التي تعطى للمصطلح في المبادئ الثلاثة الاخرى (الاطراد، الملاءمة، التوليد اللغوي) ومن مجموع الدرجات ترتب المصطلحات وتختار حسب رتبتها - من ذلك ان كلمة **هاتف** حصلت على ٣٢ درجة من ٤٠ درجة، وحصلت **تليفون** على ٢٨ درجة من استعمالاتهما في الوثائق والنصوص العربية ومقارنة بالكلمات الاخرى التي عبر بها عربيا عن كلمة Telephone. فتكون

الدرجة المثلى القصوى ٤٠ درجة من ٤٠ للمصطلح المثالي المتميز الموفي بجميع شروط المبادئ المذكورة اعلاه.

٦ - ٢ ** ان هذه المبادئ والمقاييس وتطبيقاتها اللغوية والكمية التي عرضنا لها في لوحات مفصلة في غير هذا المكان (٤٨)، تدعونا إلى ان نتقدم في آخر هذا البحث ببعض الآراء المتعلقة بالمصطلحية العربية وبالمصطلح العلمي على الخصوص في مستوى الافراد والمؤسسات الجماعية. والغاية منها مواجهة هذه القضايا بما تقتضيه من رؤى اكاديمية وعلمية، وما تستوجبه من مواقف ومنهجيات، وما تستدعيه من تطبيقات ميدانية نافعة، لا سيما في المجال الجامعي والاجتماعي والثقافي. ومن ذلك.

أ- تنزيل المصطلحية والمصطلح العلمي وما اليهما مادة جامعية اجبارية ضرورية لكل طالب وطالبة باعتبارهما معرفة علمية اساسية ومعينا ثقافيا وحضاريا واستراتيجيا يربط صلة الرحم بالتراث ومنه ننفذ إلى القرن الواحد والعشرين وإلى الاسهام في ثورة العلوم الحديثة، عسانا نفوز بالمبادرة فيها عاجلا او آجلا.

ب- اعتماد معايير اللسانيات الحديثة ركيزة لعلم المصطلح العربي المعاصر حتى نتجاوز اطروحات فقه اللغة الاحيائية المحدودة كما وكيفا، ونبني لمنطلقات نظرية جديدة ومتجددة في هذا الميدان.

ج- اعتبار علم المصطلح تخصصا علميا، يستوجب تكوين متخصصين فيه وفي قضاياه وفي سبل استثماره علميا وثقافيا وحضاريا في مختلف المعارف والتكنولوجيات والاعلاميات الغازية.

د- الاقتناع بأن علم المصطلح واشكالياته. لا يقتصر على وسائل الوضع من اشتقاق ومجاز ونحت وتعريب التي لابد من تجاوز مسائلها المتهرئة ومهاتراتها الازلية المتكررة، بل يقر ان المصطلحية العربية الميدانية المعاصرة قد زودتنا برصيد مصطلحي انتجته تجارب ومبادرات تدعونا إلى ان نتخلص من مفهومي التوحيد المصطلحي، والوحدانية الاصطلاحية وقضاياهما الفرعية العرضية، لنعنى بمنهجيات كلية مثل التقييس الذي لا يتنافى والترادف او الاشتراك، او النحت او التعريف وكل الدواهي التي تضجر المحافظين من اللغويين والاصطلاحيين، لانها ظواهر طبيعية لابد منها ويمكن استيعابها من خلال قوانين وقواعد تحقق للغة انتظامها وتوازنها وتطورها وتجددها.

هـ- ضرورة العناية بمفهوم المدونة المصطلحية ومقاييسها اساساً لكل عمل علمي جاد للحكم للمصطلح او عليه او لتنمية رصيده واستعماله في مشروعات علمية واجتماعية وثقافية ميدانية فردية او جماعية.

و- دعوة مجلة العلوم الانسانية التي تصدرها كلية الآداب بجامعة البحرين، ومجلة المعجمية التي تصدرها جمعية المعجمية العربية بتونس إلى عقد ندوتين عربيتين دوليتين للنظر في اشكاليتين اساسيتين تمهيدا لمشروعات مشتركة عميقة وطويلة النفس ونعني بهما:

اولا : الرصيد العلمي الاصطلاحي العربي المعاصر: واقعه وآفاقه.

ثانيا : مناهج تقييس المصطلح العلمي العربي المعاصر وصلته بالعلوم الاخرى.

❖❖❖❖

أ.د. محمد رشاد الحمزاوي

الهوامش

١- محمد رشاد الحمزاوي: انظر

أ) اعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة - تونس، بيروت ١٩٧٢ - ١٩٨٦.
ب) المصطلحات اللغوية العربية الحديثة - تونس - الجزائر ١٩٨٢ - ١٩٨٨.
ج) العربية والحداثة - تونس - بيروت ١٩٨٢ - ١٩٨٦.
د) المنهجية العامة لوضع المصطلحات وتوحيدها - بيروت ١٩٨٦.
هـ) مجمع اللغة العربية بدمشق والنهوض بالعربية - تونس ١٩٨٨.
و) في سبيل نظرية مصطلحية عربية ممكنة - مجلة المعجمية - تونس ١٩٩٧ ص ١٧ - ٣٨.
ز) ظاهرة المعجمية: المجلس الاعلى للثقافة - القاهرة ١٩٩٦م.

٢- ويطلق عليها في اللسانيات الغربية مصطلح CORPUS وتعتبرها مفهوما من مفاهيمها الاساسية. وهي تتكون من مجموعة من النصوص المكتوبة او المقولة المأخوذة من مصادر ومراجع حجة مختارة تضبط حدود الموضوع المطروح زمانا ومكانا وكما وكيفا. انظر محمد رشاد الحمزاوي: ابن منظور ومفهوم المدونة، المعجم العربي: اشكالات ومقاربات تونس ١٩٩١ ص ٢٧٥ - ٢٨٤.

٣- ولقد برزت في هذا الميدان النظرية التوزيعية لصاحبها الامريكي بلومفيلد.

٤- ومنها مجامع اللغة العربية بالقاهرة ودمشق وبغداد والاردن وبيت الحكمة بتونس والاكاديمية الملكية بالمغرب.. الخ.

٥- وعلى رأسها مكتب تنسيق التعريب بالرباط، التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم المستقرة في تونس.

٦- ومنها المعهد القومي للمواصفات والملكية الصناعية بتونس والبنك الآلي السعودي للمصطلحات (باسم).

٧- افادت من ذلك مؤسسة Siemens الصناعية الالمانية وسوقته إلى اقطار عربية.

٨- محمد رشاد الحمزاوي: اعمال مجمع القاهرة المذكور سابقا حيث سعينا إلى الاحاطة بانجازات هذه المؤسسة في ميدان المصطلح العلمي - وهو يكون عينة حجة معتمدة.

٩- ولقد خصصت لهذا المركز ولهيئة المواصفات السعودية رسالة دكتوراه بجامعة الرياض عنيت بعملهما وصفا وتحليلا. وعسانا نفيد منه عند نشرها.

١٠- وهو ما يعبر عنه عند الغربيين بمصطلح MONOGRAPHY - وغايتها التمهيد منهجيا وعلميا للمشروعات العلمية الكبيرة الجامعة الشاملة.

١١- محمد رشاد الحمزاوي: مجلة المعجمية تونس عدد (٢) ١٩٨٦ ص ١٦٧ - ١٨٢ وعدد (٣) ١٩٨٧ ص ١٩٩ - ٢٠٥ حيث نعرض وصفيا ونقديا لاربعة معاجم في اللسانيات العربية الحديثة ومنها معجم اللسانيات لعبدالسلام المسدي.

١٢- محمد رشاد الحمزاوي: المعجم العربي المختص - جمعية المعجمية العربية بتونس - بيروت ١٩٩٦ ص ١٢٥ - ١٣٨ وفيه نطرح مفهوم النص المعجمي الادبي او العلمي. وهو مفهوم حديث اساسي عليه تترتب مواصفات الكلمة المدخل سواء أكانت ادبية ام علمية.

١٣- ولقد اعتمد فيه مدونة مكونة من القرآن الكريم والحديث الشريف وشعر العرب ونثرهم وامثالهم وحكمهم.

١٤- والمعبر عنه بالفرنسية LINGUISTIQUE GENERALE وبالانجليزية General Linguistics او Linguistics. والملاحظ في هذا الشأن ان المغرب العربي ترجم المصطلح الانجليزي واستعمله وهو «اللسانيات»، ومال المشرق العربي إلى المصطلح الفرنسي وهو «علم اللغة العام» وكان من المفروض ان يكون عكس ذلك.

١٥- عبدالسلام المسدي: قاموس اللسانيات؛ الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٤ ص ٧٢.

١٦- حلمي خليل: مقدمة لدراسة اللغة - دبي ١٩٨٩ ص ٨١.

١٧- نفسه.

١٨- لقد وضعت مؤلفات كثيرة باسم الاسلوبية وأغلبها ينتسب إلى علم البلاغة التقليدي. اما ما مزج بينهما فكثيرا ما يطرح قضايا اسلوبية حديثة مترجمة مع العجز الواضح عن تبليغها للقارئ العربي من خلال امثلة ونصوص عربية. مثال ذلك كتاب شفيع السيد القاهرة ١٩٨٦، المنقول عن كتاب Style and Stylistics, 1969, G.HOUGH وحديثه عن الدائرة الفيلولوجية للناقد الاسلوبي النمساوي سبتزر. انظر ص. ١٠٢ منه.

١٩- رمضان عبدالتواب: المدخل إلى علم اللغة - القاهرة ١٩٨٦ - انظر على وجه الخصوص تقديمه لمدرسة النحو التوليدي التحويلي ومدرسة القوالب ص ١٨٧ - ١٩٥.

٢٠- محمد علي الخولي: مدخل إلى علم اللغة، الاردن ١٩٩٣ - ص ٥٣ - ٥٩ حيث استعمل مصطلحات معربة ودخيلة. انظر في هذا الشأن تقديمنا لكتابه، معجم علم اللغة النظري - مجلة المعجمية - تونس - عدد ٢ (١٩٨٦) ص ١٧٢ - ١٧٦.

٢١- محمد رشاد الحمزاوي: المعجم العربي - اشكالات ومقاربات - تونس ١٩٩١ ص ١١٣ - ١٣٦ حيث تدرس مكانة «مخصص» ابن سيده من العلوم العربية ومصطلحاتها.

٢٢- محمد رشاد الحمزاوي. اعمال مجمع القاهرة السابق ص ٨٢، ص ٥٤٤ حيث يفيد ان الشيخ احمد الاسكندري، عضو المجمع قد وضع قائمة من المصطلحات الكيميائية التي قدمها للمؤتمر العربي العاشر ببغداد، فبراير ١٩٣٨.

وقد اعتنى الشيخ محمد الخضر حسين بوضع المصطلحات الطبية. والملاحظ انهما ليسا من اصحاب التخصص الطبي، والكيميائي.

٢٣- Guy RONDOT - Introduction a La Terminologie, Paris 1983.
(مدخل إلى علم المصطلح).

٢٤- مجموعة من الاساتذة: تأسيس القضية الاصطلاحية - بيت الحكمة - تونس ١٩٨٩. وانظر تعليقنا عليه بمجلة المعجمية - تونس عدد (٧) ١٩٩١ ص ١٧٥ - ١٨١.

٢٥- مازال تدريس موضوع المصطلح والمصطلحية مغبونا او مجهولا في اغلب الجامعات العربية - ويذكر احيانا عرضا عند تدريس مبادئ اللسانيات.

٢٦- محمد رشاد الحمزاوي: ظاهرة المعجمية ص ٣٣ - ولقد حرص العشابون العرب ومنهم ابن البيطار الاندلسي في مفرداته واحمد عيسى في معجم النبات على جمع كل المسميات في مواطنها قبل البت في اختيار الاصلح منها.

وذلك موقف علمي اصيل وقويم.

٢٧- نفسه ص ٣٣ - ٣٥.

٢٨- نفسه ص ٣٤ - ٣٥.

٢٩- محمد رشاد الحمزاوي، المعجم العربي السابق. انظر متى يصبح المعجم بنية ونظاما؟ ص ٣٢٦ - ٣٢٩ حيث نعرض لنظرية المهندس النمساوي فوستر (Wuster) الداعية لتوحيد المصطلح الفني والتكنولوجي وما يستدعيه ذلك من معادلات رياضية ومقاربات منطقية بحتة.

٣٠- وقد سبق لحمزة الاصفاني، رواية عن السيوطي في المزهر، ان قال: ان اسماء الداهية من الدواهي، وقد بلغت اسماؤها المئات.

٣١- GLOSSARY OF TELECOMMUNICATIONS TERMS - GENEVA 1987 - 228.

٣٢- مجموعة من الاساتذة: الترجمة ونظرياتها - بيت الحكمة تونس ١٩٨٩ - وانظر تعليقنا عليه بمجلة المعجمية - تونس - عدد (٧) ١٩٩١ ص ١٨٩ - ١٩٢.

٣٣- المعرب هو المصطلح الاعجمي الذي خضع للاوزان العربية وللاعراب (دكتور: عصفور).

٣٤- الدخيل هو المصطلح الاعجمي الذي لم يخضع للاوزان العربية ولا للإعراب (تلفزيون).

٣٥- محمد رشاد الحمزاوي: اعمال مجمع القاهرة ص ٣٢٩ - ٣٣٥ و٤٤٧ - ٤٨٣.

٣٦- انظر Glossary of TELECOMMINICATION TERMS ص ٧٤٣ 438 -

٣٧- اغلب المصطلحات الواردة في GLOSSARY OF TELECOMMUNICATION السابق الذكر هي من قبيل القوالب والانساق الطويلة.

٣٨- ومثال ذلك: ذهبوا شذر مذر وهو نسق متلازم العناصر لا يمكن فصلها لانها تؤدي معنى واحدا وهو:

«تفرقوا». ولابد من التفكير في ترتيبه بالمعجم بطريقه لا تقضي على معناه الاساسي. فأين نرتبه؟ أفي ذهب أم في شذر ام في مذر؟ قضية تستحق الاعتبار – انظر كتابنا: المعجمية العربية السابق الذكر ص ٧٨ وما بعدها حيث نتحدث في ترتيب اللفظ او المصطلح في المعجم لانه قضية اساسية لابد من الاتفاق عليها.

٣٩- اللغة الثقافية والعلمية العربية المعاصرة ظاهرة متميزة تستحق العناية وتستدعي دراسة عميقة لاستقراء مواصفاتها ومميزاتها التي تروجها الندوات والمؤتمرات والمجلات الثقافية والمتخصصة.

٤٠- محمد رشاد الحمزاوي – المنهجية العامة لترجمة المصطلحات وتوحيدها وتنميطها – بيروت ١٩٨٦ حيث نعرض لقضايا المصطلح ولا سيما لقضية التقييس الذي سميناه في مرحلة سابقة: التنميط.

٤١- يكفي ان نعود إلى مسائل الخلاف لإبن لاالانبارى لندرك ابعاد تلك الظاهرة.

٤٢- وقد سماه ابوعلي الفارسي الاكثر – وهو يعادل عند القدماء كذلك الاصل، الباب والغالب... الخ.

٤٣- ونعني مشروع راب ٨١/٠/١٣. وهو مشروع انشئ سنة ١٩٨٢ بالاتحاد الدولي للاتصالات بجنيف واشرفنا على اعماله العلمية والادارية. وغايته ترجمة ٢٨٠٠٠ مصطلح من مصطلحات الاتصالات والفضاء والفلك إلى العربية لصالح الوزارات المعنية بالاقطار العربية التي شاركت في تمويله وانجازه. وقد اصدر معجما عربيا فرنسيا انجليزيا اسبانيا مقيّسا موحدا وهو:

GLOSSARY OF TELECOMMUNICATION TERMS - Geneka 1987 الذي سبق ذكره في حواشي هذا البحث.

٤٤- محمد رشاد الحمزاوي: المنهجية العامة السابقة ص ٦٠ – ٦٨ حيث نعرض لها بالتفصيل.

٤٥- نفسه ص ٦٧ ومنها ارزير، ومسرة ومقول.. الخ.

٤٦- ويعنى بها بالانجليزية وبالفرنسية QUANTIFICATION مفادها تقدير المبادئ الاربعة بدرجات وارقام بمعدل عشر درجات لكل مبدأ. فيكون مجموع الدرجات المخصصة للمصطلح المثالي الواحد ٤٠ درجة – وعلى هذا الاساس يعتبر التقييس منهجية لغوية كمية رياضية دقيقة.

٤٧- محمد رشاد الحمزاوي: المنهجية العامة السابقة ص ٦٥ – ٦٨.

نافذة على هوية المصطلح

﴿ إلى الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا في ذكرى ميلاده ﴾

أ.د. غانم هنا *

فشلتُ في نقل مفهوم «الترانسندنتالية» الكنتي إلى طلبة الفلسفة في السنة الجامعية الثالثة وترسيخ معناها في تفكيرهم وكتاباتهم . ولم تسعفني ترجمته بـ «التعالي» ولا ما جاء حوله في كتب تاريخ الفلسفة وكتب الشرح والعرض المسهب ولا مقارنته بما ماثله أو ناقضه في مذاهب فلسفية أخرى . وقد يعلل البعض إخفاقي بنفور فطري من كل دخيل، وبمناخ ثقافي جامد، وطرق تعليم طاردة لجهود التقصي والتعمق، كما إن ثمة من يرى عجزاً في بنية العقل العربي أو ثمة من يصفق لتحصينه بوجه ثقافات أخرى ... مثل هذه التعليلات، وغيرها كثير، بهلوانيات لا تقنع إلا القائلين بها.

عندئذ لجأت إلى بعض العلوم، علني اعثر في أبحاثها على ما يشرح لي إخفاقي.

«الترانسندنتالية» لفظ لاتيني الأصل، اصبح مصطلحا، غير أن ثبت جذوره اللغوية لا يساعد على ضبط معانيه الفلسفية، إنْ كان في كتابات ايمانويل كنت أو في ما سبقها أو تلاها. وقد خضع هذا المصطلح لتحولات أكسبته معالم فارقة بين مفكر وآخر، يجهد الدارس في تتبعها، دون مساءلة واضعها عن حقه في تحميل اللفظ هذا المعنى أو ذاك، وكأن في المصطلح عينه مطواعية تضعه تحت تصرف مستخدمه.

كانت هذه الملاحظة فاتحة التساؤلات حول هوية المصطلح : هل هي في استخدامه أو في وظيفة يقوم بها ؟

تزخر معاجم اللغة وكتب النحو والمنطق والألسنيات بمعطيات عن جذور اللفظ، ومعانيه، وأحكامه، والتغيرات التي تطرأ عليه، وحدود استخدامه . وقد تعددت الاتجاهات في وصف تكوينه الحسي عبر مخارج الحنجرة والفم وتأثير التنَفس واللسان في هذه العملية (١). وقدمت نظريات مختلفة حول نشأته، منها محاكاته للطبيعة وإرتباطه بالثقافة البدائية لحضارة ما، أو نزوله على الإنسان من خارج العالم الحسي، أو كونه نتيجة اتفاق نجمت عنه عادة جماعية . ومهما يكن الأمر من صحة هذه النظرية أو تلك، انها جميعها تفترض وجود اللفظ ومن ثم تحاول الكشف عن مصدره.

---

* استاذ علم الاجتماع، جامعة الكويت، جامعة دمشق

ينقلنا الاعراض عن التمسك بالسؤال عن نشأة الألسن واختلافها إلى جوار علم اللغة المعاصر في بعض تشعباته. فنلاحظ انها لا تولي اللفظ اهتماماً إلا بمقدار ما هو جزء من كل، كلمة في جملة، تؤدي فيها وظيفة تخدم بها معنى مقصودا، وهذا ما سوغ اعتبار المصطلح دالاً أو صورة أو إشارة أو رمزا، وما حمل البعض على ربطه كمعنى بسلوك أو بفعل، وبالتالي لا يكون له هنا كيان خارج اللغة أو الكلام .

❖❖❖

تنظر السيمياء إلى المصطلح على أنه المركب من الدال والمدلول (٢) حيث يلازم الدال (المصطلح) المدلول (المعنى) تلازماً لا ينفصم، مثل الورقة التي لا يمكن قطع احدى صفحتيها دون قطع الأخرى كما يقول دوسوسير (٣) . والعلامة التي هي ارتباط بين الصورة الصوتية (...) والمفهوم الذهني (...) لا علاقة مباشرة (لها) بالأشياء الخارجية، فالمدلول هو صورة ذهنية تنتمي إلى العلاقة اللغوية وليس إلى الشيء الواقعي (...) الموجود خارج اللغة (٤) ذلك ان العلامة اللفظية لا تربط بين الشيء والاسم، بل بين المفهوم والصورة السمعية (...) وهذه الصورة ليست صوتاً ماديا، أي شيئاً فيزيائياً بحتا، بل هي الأثر النفسي لهذا الصوت، أي التمثل الذي تمنحنا إياه شهادة حواسنا لهذا الصوت (٥).

وسبق للفلاسفة العرب ان قالوا بتحديدات ليست بعيدة عن الأقوال المعاصرة . يقول جابر بن حيان في رسالة الحدود : «وان حد الحروف انها الأشكال الدالة بالمواضعة على الأصوات المقطعة تقطيعاً يدل بنظمه على المعاني بالمواطأة عليها . وان حد المعني انها الصورة المقصودة بالحروف إلى الدلالة عليها» (٦).

ويقول أبو نصر الفارابي في كتاب الحروف: «القول قد يعنى به على المعنى الأعم كل لفظ، كان دالاً أو غير دال، وقد يعنى به ملفوظاً به دالا فان القول قد يعنى به على المعنى الأخص كل لفظ دال، كان اسماً أو كلمة أو أداة . وقد يعنى به مدلولاً عليه بلفظ ما . وقد يعنى به محمولاً على شيء ما . وقد يعنى به معقولا، فان القول قد يدل على القول المركوز في النفس» (٧).

ويضيف الفارابي في مكان آخر : «رأى القدماء (....) ان الألفاظ انما أحدثت بعد أن عقلت الأشياء، وان الألفاظ انما تدل على ما عليه الأمور في العقل من حيث هي معقولة»(٨) .

وفي الفلسفة اليونانية والمنظومات الفكرية التي تدور في فلكها ان المصطلح هو حصيلة عملية تتكون على أربعة مراحل :

أولا : يتعرف الإنسان منفرداً على عناصر العالم الحسي، وهو ما سوف يدعى لاحقاً معطيات الحواس .

ثانيا : يكشف الإنسان بواسطة قواعد المنطق العام وفي عملية تجريدية عن بنية العالم .

ثالثا : يسمى الإنسان العناصر التي تم اكتسابها عن نظام العالم ويمثلها بالربط بين إشارات محددة وذلك بالاتفاق مع غيره .

رابعا : يبلّغ الآخرين بما تمت معرفته عبر تلك الإشارات (٩) .

وتضاف إلى ذلك تدقيقات حول العلاقة اللغوية التي تكونت، كالقول بأنها خطية أي متعاقبة مع ألفاظ أخرى تعاقباً زمنياً ممتداً على بعد واحد كما يظهر ذلك مباشرة في تمثيل الدال بالكتابة (١٠) وانها «صورة بحتة وليست جوهرا» (١١) مع الإلحاح على ان الصورة ليست مماهاة مع الأشياء الخارجية، بل هي إشارة أو رمز يحمل شيفرة يتعين على الأطراف المرسلة والمتلقية معرفتها أو الكشف عنها . وقد ظهرت في هذا المجال أبعاد جديدة للمصطلح داخل اللغة أو الكلام تعرضت لها أبحاث عدة لتكشف عن دور «الكاتب» و «الناطق» و«القارئ» و«المتلقى» في فهم ما يسمع أو يقرأ .

إلا ان جميع تلك المحاولات لا تنظر إلى هذه الإشارة اللغوية إلاّ في جملة تقع بدورها في سياق اللغة أو الكلام. والكلمة / المصطلح هي، خلافاً لما يبدو بديهيا للبعض، شرط إمكانية كل لغة أو كلام . فلماذا اذن لا ينظر إليها من هذا المنظور ؟

وعند التيار المنطقي المعاصر (١٢) ان العلامة - أي اللفظ - هي «شيء ما قائم لشيء آخر ومدرك أو معبر عنه من شخص ما» (١٣)، وتقوم على علاقة ثلاثية : العلامة بحد ذاتها (= الوسيلة) والموضوع ثم التعبير (١٤) . فمن حيث هي وسيلة تكون أما مجرد ظاهرة أو كيفية بحتة، ومن حيث تدل على موضوع هي أيقونة (ICON) وشاهد (INDEX) ورمز . (SYMBOL) أما في نسبتها إلى التغير فهي «المفردة» أو «التصور» أي الألفاظ التي استخدمت في المنطق على أنها حد في الحكم، لا تحتمل لا الصدق ولا الكذب (RHEMA) أو هي القول (DISCENT) والتصديق أي ما يقبل الصدق أو الكذب، وقد تكون أيضاً حجة (ARGUMENT) بمعنى أنها تأليف من العلامات لا يتعلق سوى بالقواعد، ومنها الأقيسة المنطقية .

لم تغب مثل هذه الدراسات عن اهتمام الفلاسفة والنحويين العرب . فقد كان لهم موقف واضح يضع هوية الكلمة في وظيفتها . يقول الخوارزمي: «فالاسم هو كل لفظ يدل على معنى ولا يدل على زمانه المحدود، كزيد وخالد. والكلمة هي التي يسميها أهل اللغة العربية» الفعل». وحدها عند المنطقيين : كل لفظ مفرد يدل على معنى ويدل على زمانه المحدود، مثل مشى ويمشي وسيمشي وهو ماش . والرباطات هي التي يسميها النحويون حروف المعاني وبعضهم يسميها الأدوات . الخوالف هي التي يسميها النحويون الأسماء المبهمة والمضمرة وابدال الأسماء، مثل : أنا وأنت، وهو (١٥) . ويقول سيف الدين الآمدي في كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين : وأما الاسم فعبارة عن (مفرد) ما، مدلوله صالح لأن يكون أحد جزأي القضية الخبرية ولا تلزمه (نسبة) زمان خارج عنه (...) . وأما الكلمة فعبارة عن (مفرد) ما مدلوله صالح لأن يكون أحد جزأي القضية الخبرية وتلزمه نسبة الحدث والزمان (...) . وأما الاداة فعبارة عن ما يدل على معنى لا يستقل بجعله أحد جزأي القضية الخبرية، كما لا يكون صالحاً للمسندين المذكورين كمن وفي وعن وعلى ونحوها (١٦) . وفي فصلين من «كتاب الحروف»، أولهما بعنوان «حدوث حروف الأمة وألفاظها» والثاني في «اصل لغة الأمة واكتمالها» (١٧) يعرض الفارابي إلى جانب مصدر الكلمة وطريقة حدوثها وصيرورتها في تأدية المعنى، مختلف

التطورات التي تأتي عليها إلى أن تصبح «تلك الألفاظ هي لغة تلك الأمة» (١٨) .

ولا يحيد معظم الباحثين الوضعيين في المنطق عن هذا الاهتمام . وعندهم «ان دور الكلمات هو دور اشاري فقط، بمعنى ان الكلمة الصحيحة هي التي تشير إلى شئ ما أمامي. وان أي كلمة لا تشير إلى شيء فهي خالية من المعنى، وان ليس للكلمة قيمة بحد ذاتها بل حينما تغدو وسيلة لوضع المعلومات وتناقلها وحفظها» (١٩) . ثمة إذا اجماع على ان طبيعة المصطلح، عكس ما يتبادر إلى الخاطر (...) مجردة «أي انها من طبيعة ما يدل عليه وهو المفهوم الذهني» (٢٠) . أما الفارق بين المصطلح والمفهوم فهو في الوظيفة التي يقوم بها، أي توسيط المعنى بالإشارة إليه ثم تمثيله بصورة حسية . ان العلامة اللغوية، اسماً كانت أم فعلاً أم ضميراً أم حرفا، هي حاملة معنى . ولا تضيف أبحاث المنطق المسهبة حول اسم العلم أو الفعل الكلامي أو الاتصال أو التأويل أو غيرها أبعاداً جديدة على «طبيعة» المصطلح حينما تدخل عوامل أخرى على الجملة فتنقلها إلى مجال الميتافيزيقا والانطولوجيا (٢١).

وفي العقود الثلاثة الأخيرة من هذا القرن أعطيت أهمية كبيرة لموقفين من اللغة أبرزا فيها أبعاداً فلسفية واجتماعية لم تلق اهتماماً كافياً في السابق، هما البعد التواصلي (COMMUNICATIV) والبعد التأويلي . (HERMENTEUTIC) ومع ان موقفهما من المصطلح «حامل المعنى» و«القائم بوظيفة» لا يختلف في هذا عن المواقف السابقة، إلا ان الميادين التي دخلت إليها الاعتبارات التواصلية والتأويلية قد شملت معظم الناتج الأدبي والديني والفلسفي، مما جعلها في أيامنا المعاصرة أكثر رواجاً وتأثيراً من النظريات السابقة، إلا ان الميادين التي دخلت إليها الاعتبارات التواصلية والتأويلية قد شملت معظم الناتج الأدبي والديني والفلسفي، مما جعلها في أيامنا المعاصرة أكثر رواجاً وتأثيراً من النظريات السابقة .

ففي اعتبار الاتصاليين ان المصطلح في شكله الحسي، المرئي أو السمعي، هو أداة اتصال، وما حضوره في كلام أو لغة إلا إفصاح عن مهمة يقوم بها فيكمل الوظيفة التي كانت في حمل المعنى، بخلق تواصل / حوار بين طرفين هما شرط وجوده كلغة أو كلام بمقدار ما هو نفسه شرط لقيام الجماعة وفهم العالم . ففي الكلمة طاقة على احتواء الأشياء والمفاهيم وإخراجها إلى «السوق» كما ان فيها الطاقة على احداث الجو التواصلي بين أفراد مجتمع ما . وهكذا يفهم المصطلح من داخل اللغة أو الكلام . وعند أصحاب هذا الرأي ان اقترابهم لا يتطلب افتراض المصطلح قبل اللغة أو العكس، كما انه يراعي مراعاة تامة مطلب أصحاب نظرية «الحس المشترك» (COMMON SENSE) (٢٢) الذين يخصصون للمصطلح دور التوضيح والعلنية وبذلك تستعيد الكلمة ما فقدته حين اغلقت الفلسفة على نفسها في المفاهيم وأصبحت «علم الفكر» منذ عهد أفلاطون القائل ان التفكير هو حوار النفس مع ذاتها دون صوت (٢٣) وصولاً إلى النظريات المعاصرة المتفقة مع الفلسفة الحديثة من ان الفكر ليس بحاجة إلى الكلمة (فون هومبولدت).

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى من اعتبر الكلمة / المصطلح فعل دمغ الأشياء بخاتم العقل كيما يتعرف عليها من جديد وعندئذ تكون الكلمة / المصطلح رمزا أو «الرابطة» رمزاً أو الرابطة التي تجمع الجسدي

باللاجسدي' (٢٤) . وفي قراءة لنص ارنست كاسيرر من «فلسفة الأشكال الرمزية» يقول مطاع الصفدي : الشكل الذي يمكن للعقل ان يكتشفه في موضوع أو أي شيء يعني له اكتشاف الشيء نفسه، أو اكتشاف العقل لذاته في الشيء. العقل هنا يسبغ على الأشياء، وقبلها المفاهيم كتابته أو لغته، وهو ذلك النسيج من الإشارات التي يعرف قراءتها . ولو لم يكن الأمر كذلك لامتنع فعل المعرفة' (٢٥) .

وقاد توجه الدراسات الفلسفية المعاصرة تحولاً جذرياً في التفكير، لربما كان بأهمية «الثورة الكوبرنيكية» التي أحدثها ايمانويل كنت في نهاية القرن الثامن عشر . فقد أعيدت إلى اللغة، وبها إلى حسية التعبير، أبعاد لم تلق في الماضي الاهتمام التي هي جديرة به . فوضع «الخطاب» بعلنيته في أساس تكوين المجتمع، وفي حواريته موجداً البين - ذاتية وذهب البعض إلى القول بأنه السبيل إلى تأسيس الأخلاق فلسفياً (٢٦) .

واستجابة لإلحاح مطلب إنزال الفلسفة من ميتافيزيقاها ونزعها عن الهموم الأيديولوجية والتنظيرية، اتجه اهتمام اشهر الفلاسفة في إنكلترا والولايات المتحدة الأمريكية بشكل خاص، نحو اللغة كي تكون موضوع الفلسفة الأساسي، ان لم يكن الوحيد . فتناولت أبحاثهم الاسم واسم العلم والإشارة والفعل وروابط القول والجملة إلى جانب طرق ومظاهر القصد ومهمات الذهن منها . غير ان هذه الأبحاث لم تخرج هي أيضاً، المصطلح خارج دائرة الوظيفة . وقد ساعد على تثبيت ذلك ما يشهده العصر الحاضر في نقل نتائج العلوم وتحويلها إلى تقانة وما يرافق ذلك من استبدال التفاهم الآلي - التقني بالتفاهم اللغوي، كما في تعلم اللغات والنقل والترجمة .

وهنا يتبين بوضوح ان حضور اللغة والمصطلح والحجز عليهما بين الذات والموضوع في العملية المعرفية لا يكون أكثر من مظهر واحد من مظاهر حقيقة كل منهما، وان الكيان المفهومي للمصطلح ليس المكون الوحيد لهويته . ومن هنا يبرز الاعتراض على أحادية نظرة اللغويين بالقول : ان البحث في اللغة لا يغنى عن العناية بأحد شروطها الأساسية أي بالكلمة أو المصطلح على انفراد .

ويهتم الاتجاه التواصلي المعاصر بجانب آخر من اللغة تظهره المواقف المختلفة من النصوص الأدبية على وجه التحديد . فقد شاع في ما سمي' حداثة' أو' ما بعد الحداثة' ان القارىء يتلقى النص، ولكن قراءته هي ابداعه من جديد، وللمتلقى حق التصرف ليخفى ما يظهره النص أو يظهر ما يخفيه . ان القارىء هو سيد ما يعرض عليه . ويؤكد هذا الجانب من النظرية التواصلية ما للغة والكلمة / المصطلح من مطواعية حتى انها تتيح إعادة تشكيل القصد والمعنى بما يوائم قدرات وحاجات المتلقي . يضاف إلى ذلك ما تعطيه هذه النظرية من أهمية لدور اللغة والكلمة في تكوين البين - ذاتية الاجتماعية لتحل محل الفردية والذاتية المنكمشة على نفسها أياً كان منشأها . وشملت النظرة إلى البين - ذاتية تمن مكوناتها الأخرى كالشعور والتخيل والتفاعل والتواجد الجسمي بأكمله مما أكسب النظرية التواصلية ثراء يزخر به النقد الأدبي بشكل خاص .

وحول هذا الموضوع لابد من تسجيل ملاحظة تشير إلى احد الفروق الجذرية بين الكتاب الفرنسيين المعاصرين ونظرائهم الألمان (٢٧) . ان الحداثة الفرنسية لا تثق بالكلمة فهي تَعْبُرُ بالتالي عبر ظاهرها إلى خفاياها، في حين يرى الألمان ان الكلمة تبوح بما تحمله لكنهم لا يكتفون بذلك بل يسعون إلى إكماله من ميادين أخرى . وليس أفصح من دور المتلقي دليلاً على هذا الفرق . فكتابات الفرنسيين تجعل القارىء مبدعاً مشاركاً

للنص كما عند دولوز ودريدا، بينما هو وسيط عند كارل - أوتوا بل ويورغن هابرماس . ويترتب على هذا موقف من الكلمة / المصطلح، فهي اما ان تفتح نوافذ حرية التصرف بها أو ان يوقف الأطراف على أرضية تفاهم في البين - ذاتية يتم داخلها الحث على الفعل بالإقناع. اما بالنسبة للكلمة / المصطلح فليس بين الموقف خلاف على أنها وظيفة أيا كانت تداعيات تداولها .



تحدد الاقترابات السابقة المصطلح بوظيفته فتجعله وسيطا، واللغة عملية توسيط يحتل فيها كل عنصر مكانة تتحكم بها قواعد ثابتة، كما هي الحال في الجملة، علما بأن الوظيفة قد تكون هنا أكثر تعقيداً حينما تحمل تشكيلات بلاغية أو حسية . ومن جهة أخرى تدخل الوظيفة المتكلم والمخاطب في ثنائية الصح والخطأ عبر أحكام اللغة وعلاقة العناصر ببعضها البعض فتؤدي دوراً يكون ما لا وظيفة فيه لا مكان له، أي ما لا يؤدي معنى لا حق له في ان يحتسب من اللغة / الكلام .

إلا ان الكلمة / المصطلح، ونظراً لأثر فعل الإنسان عليها وبها، حضوراً آخر خارج الجملة يمانع أن ينطوي تحت وظيفة أو أداء معنى . ويظهر هذا الحضور كأثر في ضمنيتها كلما أعيد أحياؤه بالنطق والسماع، بالقبول أو الرفض وبالتصرف به . ويقابل الأثر الذي في الكلمة / المصطلح فعل تكوينه بتناظر مغاير هو أيضاً للوظيفة أو المعنى، فيكون أحد ملامح هوية المصطلح كونه مظهراً من مظاهر مطواعيته التي لا تعيق ثبوتها على دلالة ولا تلغي قدرتها على التدليل، لكنها تنطوي على أكثر من ذلك كله، على الانفتاح الذي يتيح لقدرة المتقبل إنتاج المصطلح ثانية بفعل تملكه له، مثلما يمتلك الموسيقى نوطات اللحن الذي يعزفه بعدما قام الموسيقار بتأليفه . فالمصطلح، من هنا، هو مفتاح تملك اللغة .

ويؤكد النظر إلى المصطلح كأثر على حسيته وعلى مخزونه التاريخي الحاوي لآثار الفعل الثقافي الحضاري عليه اياً كانت جذوره وطرق نشأته وتكوينه. وفي هذا الثراء موقع ما يقال عن عقلية شعب أو عبقرية لغة ؛ كما يتم عبره التداخل والتكامل بين الأشكال والأصوات والبنى والربط التي تكوّن الصيغة الحسية المسماة شكل الكلمة / المصطلح أ «مسكن المعنى» ومأواه (هيدغر) واللفظ الذي يجعل التعبير ممكناً وفضاء تحقق اللغة بعد أن كان شرطاً لوجودها. أما المتقبل للأثر فما كان ليمتلكه لولا مطواعيته التي تمكنه من إعادة بنائه أو تجاوزه، وهذه احدى سمات هوية الكلمة / المصطلح التي نجدها في الشعر بشكل خاص، إنها وهي التي تفتح أفقا دخله الشاعر، ولكن دون أن يفرض جميع شعاب مسالكه، ويدخله القارئ في غير الحبكة الوظيفية حيث الرضوخ لقوانين أو لدور توسيط أو أداء معنى محدد.

وقد جمعت الاتجاهات الهرمينوطيقية المعاصرة هذه الاعتبارات في نظرية التأويل، حيث النص والقارئ وإنصاف كل منهما. فعند هانس غيورغ غدامر (H.G.GADAMER)، أهم وأشهر ممثلي هذا الاتجاه، أن السؤال عن النص لا بد وان يكون سؤالاً عن معناه؛ لكنه، وبدرجة الأهمية عينها، سؤال عن إلتصاق القارئ

بحضور في العالم يجمع القارئ بالنص، وعن طبيعة هذا الحضور الملازم لمعطيات الكلام ومستلزمات ما يمكنه من إدراكه، منهجاً كان أم أدوات.

وللاتجاه التاويلي مدخل على النص اكتسبه مع المرور مروراً مباشراً عبر المعنى المعرفي وذلك من يوم خرج اهتمام الهرمينوطيقا، الموجه سابقاً نحو النصوص الدينية، إلى ميادين أخرى، كالنصوص الفلسفية والتاريخية والأدبية، فتم له عبرها تجاوز السؤال عن المعنى المحمول فيها إلى السؤال عما يعني الفهم حين ينقل المتلقى إلى وعي حضوره في العالم ووعي مصير هذا الحضور وحل هذا التساؤل حول «فهم الفهم» محل فهم المعنى ليصبح قضية وجودية يرتبط بها من ناحية أخرى السؤال عن «تاريخية» الكلمة / المصطلح وعلاقتها بالحاضر الجاهز.

ولربما كان في هذا الاقتراب مجال كشف جديد عن ملامح هوية الكلمة / المصطلح تشير إليه تراكمية دلالته القاموسية والتداولية وارتباطه بحضارة معينة حملته آثاراً اجتماعية وتاريخية فأصبح الكشف عنها الهم الرئيسي للأبحاث، كما نرى ذلك في فرنسا في العقود الثلاثة الأخيرة مع ميشيل فوكو و حفرياته وفي أعمال ليفيناس ودولوز ودريدا وغيرهم. فعند هؤلاء إن اللغة مخاتلة بطبيعتها، غير صادقة، تضمر غير ما تفصح وتخفي اكثر مما تظهر.

ويأتي هذا الموقف على القارئ بتحدٍ، يفرض عليه وعي علاقات غير مدونة، كالقوى المؤثرة على الجسد والمؤسسات–ومن بينها اللغة– بالإضافة إلى ما يتم تجاهله عمداً لاخفاء الواقع. فيكون إبداع القارئ ليس في امتلاك اللغة وإخضاع النص فحسب، بل في التنقيب عن مضمره والاعراض عن جميع اغراءات الأشكال اللفظية والمعنوية الظاهرة؛ انه فعل الكشف عن الدفين واعادة بنائه.

ولجأ هذا الاتجاه إلى علم النفس التحليلي بصيغته الفرويدية بادئ الأمر ومن ثم اللاكانية. وكانت مدرسة فرانكفورت في ألمانيا قد أفادت الكثير من هذا الاتجاه من قبل. لكن المفكرين الفرنسيين ذهبوا في تعاطيهم مع النصوص، خاصة الأدبية منها، إلى غير ما وصل إليه الألمان. ففي حين عول هؤلاء على علم النفس التحليلي كوسيلة مساندة للكشف عما وصل إليه تشويه العلاقات الإنسانية لا سيما في النازية ونقلوا هذه التجربة إلى عصور سابقة فرصدوا في النصوص عقلانية صارمة اعتبروها أساسا لتشيئ الإنسان ومحاولة القضاء عليه وحملوها معظم أوزار المجتمع المعاصر (٢٨)، صبت الأبحاث الفرنسية كل الجهد على النصوص بقصد إعطاء المتلقي دوراً مغايراً مع النصوص، وذهبت هذه الاتجاهات إلى القول بإبداع المتلقي للنص الذي يقرأ، والى ان في القراءة والفهم ميلاداً جديدا، وكأن في ذلك نوعاً من العلاج يسمى لدى البعض تطهيراً .

ويلامس بول هذه التخوم حين يرى ان في قراءة النص معرفة للذات عبره، فهي، إلى جانب كونها معرفة له، تدفع القارىء إلى موقف من ذاته وإلى تصرف بتوسط اللغة والرمز والأدب والفن . وتتجه كتابات ريكور الأخيرة إلى التأكيد على تأويل يفهم الإنسان وجوده في العالم عبر ما يبدعه ثم ينفصل عنه ليعيد إنتاجه كلما عاد إليه .

❖❖❖

في الكلمة / المصطلح أثر لفعل حدث في زمن وحفظ في اللغة / الكلام فبقى ملازماً لها ولصيقاً بشكلها الحسي وأدائها الوظيفي، وهذا ما سهل تعيين هويتها بأنها «صورة»، وان لم تكن فوتوغرافية أو على علاقة بالأشياء الحسية أو تطابقاً معها أو محاكاة لها، فالكلمة / المصطلح ترصد حدثاً يظهر وجوده كأثر في عمليتين متمايزتين: الأولى في تكون «الصورة» وعلاقتها بالمفهوم الذي تحمله، والثانية حين تنتقل من تكونها إلى متقبلها . ولكن العملية الثانية تحتوي على اكثر من وساطة معنى أو تعبير، إنها تتحول إلى ملكية فاعل هو شرط لها ومتصرف بها في إعادة تكوينها الذي قد يكون مطابقاً لما نقل إليه وقد يكون مختلفاً عنه أيضاً . في العملية الثانية إذا فعل على الكلمة / المصطلح يماثل ما في العملية الأولى . وهنا إشارة أخرى إلى هوية الكلمة / المصطلح : لقد تكونت بالتجريد والتعميم والتسمية، فهي من طبيعة ذهنية، وحين تصبح تحت تصرف متقبل أو مالك لها، يأتي عليها فعل يحيل الأثر إلى أصله من جديد، وهذا بدوره لا يخرج في الشكل عن كونه صورة اما في تكوينه فهو فعل على فعل أو «صورة صورة ». وقد يعبر عن ذلك بالقول : ان اللغة / الكلام لا تكون إلا في لغويتها والمصطلح لا يكون كذلك إلا في اعادة إنتاجه مصطلحاً وهذا ما يتطلبه .

وفي صورة الصورة مدخل إلى هوية الكلمة / المصطلح . يصبح العبور فيه كما في الإسقاط الهندسي حينما تنقل أبعاد هرم على سطح ورقة رسماً له ثم يعاد عبره إنتاج الهرم . ففي الإسقاط تنكمش حسية الواقع لتصبح خطوطاً مسطحة، اما في إعادة الإنتاج فيعاد البناء، كون الرسم تحت تصرف متقبله ؛ لقد أوصل الرسم شكل الهرم، اما إعادة بنائه فمتعلق بمطواعيته دون شك وهو يعاد أيضاً إلى فعل الناظر إليه، إلى إرادته وقدرته على إعادة بنائه بصدق وأمانة .

ومهما تطابقت إعادة البناء مع الأصل، الا انها تبقى نتيجة فعل ثان، تحمل نتيجة له، معالم من أعاد البناء، أي ان في «صورة الصورة» حسية من نوع جديد تظهر من خلال مطواعية الكلمة / المصطلح التي تظهر فعل طرف آخر . وقد تعبر تسمية «الرسم» بدلاً عن «الصورة» عن هذا التحول ؛ ذاك ان «الصورة» تفي بغرض التعرف على الأصل اما «الرسم» فيوحي بمطواعية الكلمة / المصطلح لتكون نتيجة فعل إعادة بناء . ولربما كانت في هذا الاستبدال إشارة اكثر وضوحاً إلى ان ما يرسم وما يعاد بناؤه هما في مشاركة تتحقق من قبل متقبل الرسم، فيجوز القول : انه مبدع للرسم أيضاً .

وتكشف ثنائية الفعل في الرسم وعليه ثنائية الكلمة / المصطلح بما يتيح فيها عن خط امتداد أفقي نحو محتواها (علاقة دال / مدلول وفعل الدلالة) وخط امتداد ثان شاقولي يربطها بالمتقبل فيعيد بناءها . وفي تكامل هاذين الخطين اكتمال هويتها، كما تظهر ذلك قراءة الشعر بشكل واضح وصريح . وكأن الأمر في الكلمة / المصطلح مثله في الموسيقى : النغم / اللحن هو في أساس الانسجام ؛ وعلى الرغم من ان اللحن ليس هو الهرمونية فإن الواحد لا يكتمل إلا بالآخر . كلاهما من طبيعة واحدة وبكليهما معاً تتحقق الموسيقى . كذلك الكلمة / المصطلح : أيا كانت الوظيفة التي تقوم بها، فإنها لا تكتمل هويتها إلاّ بمتلقيها .

ولا بد هنا من تدقيق يحول دون التشبث بالرسم كشيء بين الأشياء .

يدل مصطلح الملعقة في اللغة العربية على وظيفة تقوم بها أداة معينة تسهل نقل أنواع من الطعام إلى الفم يعبر عنه فعل في اللغة هو فعل «لعق». وليس في هذا الاستخدام للأداة إشارة إلى شكلها وحجمها ولونها والمادة التي صنعت منها، بل حينما تذكر أوصاف أخرى لها، كالقول انها خشبية، بنية اللون، وزنها كذا وطولها كذا وفيها نتوءات تخدم ما صنعت من أجله، فان هذا يضيف تدقيقاً إلى تصورها، لكنه لا يضيف شيئاً يستحق الذكر إلى وظيفتها . ومع ذكر صانعها وبائعها وشاريها تضاف اعتبارات، قد لا تكون دون فائدة هي أيضا، إذ تشير إلى مهارة الصانع وحذق البائع وقدرة المقتني على الشراء ؛ وهذا كله لا علاقة له بهوية الملعقة . اما الصيغة الصرفية الاشتقاقية والجذور اللغوية والحضارية فتأتي على الهوية من خارجها، من لغة وحضارة معينتين .

واضح في المثل السابق ان الهوية ليست في أحد الأوصاف المذكورة أو غيرها، ولا فيها مجتمعة، كونها لا تضيف إلى الوظيفة ما يعيِّن هويتها .

يأتي التعين من فعل المصطلح على المتلقي، أي من مؤثريته التي تدفع بالمتلقي إلى إعادة بناء المصطلح . وهنا فحوى القول : ان من طبيعة الكلام ان يتكلم به كما ومن طبيعة الكلمة / المصطلح ان يعاد بناؤه .

ويعني القول : ان مؤثرية الكلمة / المصطلح هي من هويتها انها ليست موسطة معنى فحسب ؛ انها شرط تحققها بموجب ما في الإسقاط - ونتيجة الرسم - من مزاوجة، أقرب ما يشبهها الفعل الذي تقوم عليه الموسيقى . ان فيها اختراقاً أو عبوراً يتعدى تكوينة اللحن الذي أبدعه الموسيقار ليصل بمطواعيته وبمؤثريته إلى العازف والمستمع اللذين «يستخدمانه» في تكوينة جديدة لم تكن لتتحقق لولا اللحن الأصلي، وما كانت لتتحقق أيضاً لولا الفعل عليها، لولا إعادة بنائها .

وعلى الرغم من اوجه الشبه الكثيرة بين الموسيقى واللغة / الكلام من هذا المنظور، الا أن اوجه الخلاف بينهما كثيرة أيضاً . فالكلمة / المصطلح تُغيِّب صانعها وتعرض عنه، على عكس الموسيقى ؛ الكلمة/المصطلح تشير بوضوح إلى ما تحمله، والموسيقى لا تفعل ذلك، الخ ... وثمة فارق جوهري بينهما، حين يوضع اللحن بمقابل الشعر : تفتح الكلمة أفقاً اكثر مطواعية مما يقدمه اللحن ... وقد يكون هذا أساس مكانة الشعر بين الفنون وافق الإبداع فيه.

ربما فهمتُ الآن سبب فشلي في نقلي «الترانسندنتالية» إلى طلبة الفلسفة . انه الاكتفاء بالمعنى الذي يحمله المصطلح . لم يراع فعل إعادة البناء، فبقي المصطلح أثراً جامدا، وقد كان عليه ان يحيا ؛ لقد بقي أداة سلطة مثقلة بكثافة حضارة وتاريخ ولغة وبيئة لم يكشف عنها قناعها، ولم تحوَّل إلى فعل مشاركة يكون المتلقي بناء فيه كي تفقد الأداة سلطتها عليه .

د. غانم هنا

الهوامش والمراجع

(١) راجع الوصف الدقيق في "كتاب الحروف" لأبي نصر الفارابي، تحقيق محسن مهدي، بيروت ١٩٨٦، ص ١٣٥ وما يتبع .

(٢) فاخوري، عادل : تيارات في السيمياء، بيروت ١٩٩٠، ص ١١ .

(٣) المرجع نفسه، ص ١٢ .

(٤) الموضع نفسه .

(٥) دي سوسيرا، أ. : دروس في الألسنية العامة، ص ٣٣، عن المرجع السابق، ص ٣٠ .

(٦) الأعسم، عبدالأمير : المصطلح الفلسفي عند العرب؛ القاهرة ١٩٨٩، ص ١٧٨.

(٧) الفارابي، أبو نصر : كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت ١٩٨٦، ص.ب: ٦٣ .

(٨) المرجع نفسه، ص ٧٣-٧٤ .

(٩) راجع بحث ك-أ. آبل : "مفهوم اللغة الترانسندانتالي - الهرمينوطيقي" في كتابه

K.O.Apel : Transformation der Philosphie, vol.2 Frankfurt / M. 1993 pp.330-357

(10) فاخوري : مرجع مذكور ص ٣٢

(١١) المرجع نفسه، ص٣٣

(١٢) راجع : فاخوري، مرجع مذكور ص ٤٦ وما بعدها .

(١٣) المرجع نفسه، ص ٥٠ .

(١٤) المرجع نفسه، ٥٢ .

(١٥) الاعسم، مرجع مذكور، ص ٢٢٠ .

(١٦) المرجع السابق ص ٣١٥-٣١٦ .

(١٧) مرجع مذكور ص ١٣٤-١٤٢ .

(١٨) المرجع نفسه، ص ١٤٢ .

(١٩) الموسى، أسامة : المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، الكويت ١٩٩٧، ص ١٨ .

(٢٠) فاخوري، المرجع المذكور، ص ١٢ .

(٢١) حول هذه الإضافات راجع بحث "دوار الشعب لم يعد موجوداً - بحث في الوجود" لشفيقة البستكي، في : حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، عدد ١٢، رسالة ٧٨ .

(٢٢) راجع K.O. APEL ، المرجع المذكور، ص ٣٣٩ .

(٢٣) SOPHISTES 263 d

(24) صفدي، مطاع : نقد العقل الغربي - الحداثة ما بعد الحداثة، بيروت ١٩٩٠، ص ٧٥ .

(٢٥) المرجع نفسه، ص ٧٣ .

(٢٦) أطلق مصطلح "DISKURETHIK" على فلسفة الأخلاق لا سيما في أعمال كل من K.O. APEL و. JUREEN HABERMANS

(27) راجع : هابرماس، يورغن : "القول الفلسفي للحداثة"، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق ١٩٩٥ .

(٢٨) كتاب ماكس هوركهيمر وتيودورنو : "جدل الأنوار" .

المصطلح في المعجم الثنائي
مسائل لسانية ودلالية

د. بسام بركة *

لكي نفهم عمل المفردة في اللغة والدلالة والتواصل، لابد من العودة إلى تحديد الاشارة اللغوية من المنظور اللساني. فاللسانيات تعرف الوحدة اللغوية (الاشارة او المصطلح) بعدة معايير أهمها:

١ـ تكوّنها من وجهين هما الدال والمدلول، بحيث تكون العلاقة بينهما علاقة اعتباطية اصطلاحية، في حين تكون العلاقة بين الاشارة اللغوية نفسها والمرجع (او ما تشير اليه) علاقة ضرورية(١).

٢ـ انتقالها الدائم ما بين اللسان (وهو اجتماعي كامن يشترك به افراد الجماعة المتكلمة) والكلام (وهو فردي تتحقق فيه اللغة في فعل تواصليّ معيّن)؛

٣ـ خضوعها لما يسمى بالانبناء المزدوج، بحيث تتكون اللغة من وحدات ذات بنيةٍ قائمةٍ على مستويين: مستوى المونيمات (وهي الوحدات المعنوية الصغرى)، ومستوى الفونيمات (وهي الوحدات الصوتية الصغرى)(٢).

٤ ـ عملها على محورين رئيسين هما: المحور النظمي والمحور الاستبدالي.

ان ما يهمنا من بين هذه التحديات هو ما يتعلق ببناء المعاجم، اي عمل الاشارة اللغوية على المحورين النظمي والاستبدالي والعلاقة بينها وبين المرجع. وسنفصل النظرية اللسانية الخاصة بهذين المعيارين وذلك في سبيل تحديد المسائل اللسانية والدلالية وانماطها المتعددة التي نصادفها في بناء المعجم ثنائي اللغة.

المعجم أحادي اللغة والمعجم الثنائي

ان المعجم ثنائي اللغة يعرف في شكله العام بكونه يضع مقابلات بين مفردات لغتين، يستطيع بواسطتها مستعمله ان يتعرف انطلاقا مما يعرفه في احدى اللغتين على ما يجهله في اللغة الاخرى.

---

* استاذ علوم اللغة، لبنان

ولكي نفهم وظيفة هذا النوع الخاص من المعاجم وطبيعة تركيبته واوالية استعماله، لابد لنا من التمييز بين ثلاثة انواع من المعاجم: المعجم اللغوي احادي اللغة، والمعجم الموسوعي احادي اللغة، والمعجم الثنائي.

في **المعجم اللغوي** يفسر المصطلح - المادة بكلمة شاملة (ذات دلالة عامة hyperonyme) يصحبها تعريف يخصص معناها ويحد من شموليتها وذلك بتحديد السمات الدلالية التي تميز هذا المصطلح عن سائر المصطلحات التي تندرج ضمن الكلمة الشاملة. مثال من المعجم الوسيط: «الحصن: الموضع المنيع»؛ «الحصى: صغار الحجارة» - موضع: اسم شامل لحصن، منيع: خصصت الموضع بكونه موضعا يمتاز فقط بصعوبة اقتحامه - حجارة: اسم شامل لحصاة، صغير: حددت الحجارة الصغيرة فقط من بين ما يدل عليه هذا الاسم الشامل. هذا بالاضافة إلى ان المعجم اللغوي يقدم معلومات عن استعمال الكلمة من حيث النطق (الصوت) والسياق (النحو) والاشتقاق (الصرف)، إلى ما هنالك من سمات لغوية بحتة. المعجم اللغوي يرتبط بالكفاية اللسانية اذن، ويقف عند حدود الدال (الصوت) والمدلول (المعنى، الدلالة).

اما **المعجم الموسوعي**، فإنه لا يلتفت إلى التركيبة اللغوية (دلالة، صوت، نحو، صرف،...)، بل يتوجه إلى تحديد العناصر المعرفية المتعلقة بوجود الشيء الذي ترجع إليه.

مثال: حصن: انواع الحصون، تطور بنائها، النماذج التي نعرفها. يقدم المعجم الموسوعي اذن مجوعة من المعلومات التي تهدف إلى تطوير المستوى الثقافي عند القارئ. ان المعجم اللغوي يتوجه إلى تنمية كفايته اللسانية في حين يعمل المعجم الموسوعي على تنمية كفايته المعرفية، كفايته الحضارية اذا صح التعبير، وهو يصل بالتالي إلى ابعاد المعرفة والثقافة(٣).

يبقى ان نقف عند طبيعة **المعجم ثنائي اللغة**. انه يختلف عن النوعين السابقين من المعاجم بكونه يضم بالضرورة لغتين اثنتين، وبكونه يضع مقابل الكلمة - المادة كلمة اخرى مرادفة لها في اللغة الثانية. ولكن اذا كان دور اللغات ان تسمي الواقع وان تصفه فإنه ليس من الاكيد ان كل اللغات تسميه وتصفه بالطريقة نفسها. وهذا يعني ان المعجم ثنائي اللغة يقوم على مستويين اثنين:

أ- مستوى الواقع المعاش، وينظر إليه بمعزل عن اللغة ونظامها، ويطرح فيه السؤال التالي: هل ان الواقع الذي ترجع إليه، او تسميه، الكلمة في ثقافة اللغة الاولى يوجد هو نفسه في ثقافة اللغة الثانية وفي العالم الذي يعيش فيه ابناؤها؟؛

ب- ومستوى اللسان، ويرتبط مباشرة باللغة ونظامها وتراكيبها، ويطرح فيه السؤال التالي: هل يوجد في اللغة الثانية كلمة تدل تماما على الواقع الذي ترجع إليه الكلمة الاولى؟

المحور النظمي والمحور الاستبدالي

ولكي نحيط بالقيود التي يفرضها الاختلاف بين لغتين مثل العربية والفرنسية نعود إلى نظرية لسانية اساسية وقد باتت معروفة لدى معظم العاملين في مجال العلوم اللغوية، الا وهي عمل الاشارة اللغوية (او الكلمة، في الاستعمال العام) على محورين هما: المحور الاستبدالي والمحور النظمي.

تحد اللغة في المنظور اللساني بكونها مجموعة من الاشارات يرتبط بعضها ببعض بواسطة علاقات اساسية ومحددة. وتتوزع هذه العلاقات في اي لغة بشرية كانت على هذين المحورين. فالعلاقات النظمية توجد بين وحدات تنتمي إلى مستوى واحد، وتكون متفارقة فيما بينها ومتجاورة ضمن منطوقة معينة اوعبارة او مفردة. بمعنى أن العنصر اللغوي الواحد يقع في المنظومة الخطية والزمنية ضمن علاقات مفارقة واختلاف (relations de contraste) مع العناصر الاخرى المجاورة له٤. اما العلاقات الاستبدالية فهي تنتمي إلى مجموعات فرعية تتكون من وحدات يمكن ان تؤدي وظيفة نظمية واحدة في موضع معين من المنطوقة. وهذا يعني ان كل واحدة منها يمكن ان تحل محل اي واحدة من اخواتها ضمن منطوقة محددة. وتكون العلاقات بين العناصر اللغوية على المحور الثاني هذا علاقات تضاد ومعارضة (relations d'opposition)، بمعنى انها ترتبط في ذهن المتكلم والسامع الاشارة اللغوية التي ترد في المرسلة مع الاشارات التي تنتمي إلى مرتبة معينة دون غيرها، والتي يمكن ان تحل محلها، دون ان يطرأ خلل على النظام النحوي للاشارة. وتكون هذه الاشارات مجتمعة نمطية تدعى بـ «نمطية الاستبدال»(٥).

انطلاقا من هذا التمييز الاساسي، سنقدم بعض الامثلة التي تدل على ضرورة تحديد طبيعة هذه العلاقات على المحورين في وضع المعجم الثنائي:

أ- المحور النظمي: لننظر إلى المصطلحات التالية: nage ويعني «سِباحة»، وnager ويعني «سبح»، وnaissance ويعني «ولادة». تلك هي المعاني التي تأخذها كلّ كلمة من هذه الكلمات في المطلق وفي دلالتها الحقيقية. ولكنها عندما تدخل في علاقات مع كلمات اخرى على المحور النظمي، لا تأخذ المعنى نفسه بل إن دلالتها تتغيَّر تماماً.

nage n. f. سِباحة

- Etre en nage, tout en nage كان غارقاً في عرقه، تَصبّب عرقا

nager v. i. سَبَح

- Nager dans la joie غمره الفرح، استسلم للفرح

- Nager ente deux eaux داری/راعى الطرفين، تصرّف بلباقة مع الطرفين، أمسك بالحبل من الطرفين

naissance n. f. ولادة

- Prendre naissance بَدَأ
- A la naissance de qqch في أصله

وأعطي مثالاً آخر هو التعدي واللزوم في اللغتين. فإضافة حرف واحد بعد الكلمة قد يغيّر معناها بل ويقلبه احياناً. الكلمة lever، فعل متعدٍّ ويعني «رفع»(٦) لكن هذا الفعل اذا اصبح لازماً فإنه لا يعود يدلّ على المعنى نفسه بل يدلّ على «تخمّر»، وهي كلمة تُقال للعجين. وكذلك هو الأمر في اللغة العربية، اذ نُصادف أفعالاً يتغيَّر معناها بتغير حرف التعدية أو بمرورها من حال التعدية إلى اللزوم (مثل رغب»، يُقال: رغب في، ورغب عن).

صحيح ان هذين النوعين من الامثلة مختلفان لغوياً (فالأول عباراتي nager، في حين الثاني صرفي lever)، الا ان النتيجة التي تهمنا فيهما واحدة وهي: عند وضع **المعجم ثنائي اللغة** لابد من ان نأخذ بعين الاعتبار الدلالات المتعددة التي تكتسبها الكلمة المدخل لدى اندماجها في سياقات لغوية خاصة.

ب- المحور الاستبدالي: لنأخذالكلمة التالية pecheur المعنى المعروف «صياد». ولكن العودة إلى العلاقة في اللغة الفرنسية بين هذه الكلمة والكلمة chasseur في نمطية الاستبدال تدل على ان الكلمة العربية لا تعطي دلالة الكلمة كل حقها. لذلك كان لابد من اضافة كلمة «سمك» على المقابل العربي لـ pecheur ، وذلك لتمييزها عن chasseur.

كذلك الامر بالنسبة لكلمة: montre: يجب ان نضع مقابلا لها في العربية كلمة «ساعة» وليس «ساعة يد». لأن نمطية الاستبدال في اللغة الفرنسية تتضمن ثلاث كلمات: تدل الأولى على ساعة اليد، والثانية على ساعة الجيب، والثالثة على ساعة الحائط (monte,bracelet, horloge). والواقع ان الالتباس بين المفردات الفرنسية والمفردات العربية يأتي من تعددية المرجع في الكلمة العربية (ساعة: أي آلة تدل على الوقت، توضع في الجيب، او تحمل على المعصم، او تعلق في الحائط بالاضافة إلى كونها تدل على فترة زمنية)، في حين ان الكلمة الفرنسية montre تعني آلة تحمل وتدل على الوقت ولا تشمل معنى ساعة الحائط. نمطية الاستبدال وسلسلة الفئات المرجعية تختلفان بين اللغتين.

واسوق مثالا آخر من معجم تقني (انكليزي - عربي هذه المرة)، هو «معجم اللسانيات الحديثة» (الذي صدر مؤخرا عن مكتبة لبنان»(٧). في هذا المعجم مادة consonant sound «الصوت الصامت». الحقيقة ان كل متخصص في علم الاصوات يعلم ان كلمة صامت تنتمي إلى نمطية استبدالية تتألف من عدد من المصطلحات أهمها: صوت، صامت، صائت، نصف صامت. اذا بحثنا عن هذه المصطلحات في المعجم المذكور لن نجد سوى «الصوت الصامت» من جهة «والصوائت/الحركات»من جهة اخرى. هناك اذن ملاحظتان:

أ- غياب المصطلحين «صوت لغوي» و«نصف صامت»؛

ب- والاختلاف في تركيبة المدخل، اذ كان على المؤلفين وضع المدخل في صيغة «الصوت الصائت» وليس «الصوائت/الحركات».

المصطلح والمرجع

لا يمكن ان نعد المصطلحات الخاصة بلغة مّا لائحة تضم تسميات متتالية لما يتضمنه العالم المحسوس، بل هي نظام من العلاقات بين الكلمات، نظام يكتسب قيمه ودلالاته من صميم هذه العلاقات وليس من ارتباط الكلمات بالأشياء التي تدل عليها.

بالنسبة للبنيوية، النظام اللغوي هو الذي يؤسس - من الداخل - معاييره وقيمه ونظامه الدلالي. ومما لا شك فيه ان المعجم ثنائي اللغة معجم لغوي قبل ان يكون معجما موسوعيا.

اللغة والعلم يرجعان إلى مادة واحدة في العالم الخارجي. ولكن كلا منهما يقوم بذلك بطريقة تختلف اختلافا جذريا عن الآخر. فاللغة تتضمن التجربة البشرية التي عاشتها الجماعة اللسانية على مر العصور. لذلك، فهي تنتقي من العالم الخارجي ما يتفق مع اهتمامات هذه الجماعة واهدافها. ولذلك ايضا يقال دائما ان كل لغة تعكس (في تراكيبها وعلاقاتها الداخلية) «رؤية العالم» الخاصة بها والتي تختلف بالضرورة من أمة إلى اخرى. اما العلم، فانه على العكس من ذلك يتضمن ما توصلت إليه البشرية من معارف موضوعية وحقيقية. ولا ترتبط هذه المعارف برؤية ذاتية تخص هذا الشعب او ذاك بقدر ما ترتبط بواقع العالم الخارجي وتركيباته. لذلك كان نقل العلوم من لغة إلى اخرى اسهل من نقل الآداب لأن هذه الأخيرة ترتبط ارتباطا وثيقا بما يسمى بـ «روح» اللغة. ولذلك ايضا كان من الممكن ترجمة الموسوعات العلمية في حين لا يمكن ترجمة الموسوعات اللغوية(٨).

اما في ما يتعلق بعلاقة اللغة بالواقع وتسميتها له فإنه لابد في البداية من تعريف كل من المعنى والمرجع والتفريق بينهما. فاللسانيات الحديثة تنطلق من اعمال فلاسفة اللغة (مثل فريجه وراسل) لتميز بين المعنى والمرجع على النحو التالي: اذا اخذنا مثال الكوكب المعروف باسم «الزهرة» واشرنا إليه بالعبارتين المعروفتين: «نجم الصباح» و«نجم المساء»(٩)، فإن مرجع هاتين العبارتين (ومرجع مفردة «الزهرة») هونفسه، أي الكوكب الموجود في العالم غير اللغوي. اما معناهما فإنه مختلف، نظرا لأن العبارة الاولى تنقل مفهوما يمتاز عن المفهوم الذي تنقله العبارة الثانية (النجمة تظهر في الصباح، النجمة تظهر في المساء).

يقع المرجع هنا اذن خارج اللغة. ان الاشارات اللغوية - اكان مرجعها فعليا/واقعيا (مثل «حصان»، «سمكة»، الخ.) أم كان خياليا (مثل طائر «الرخ»، «الجنيات»، الخ.) - تستعمل عادة في سياقات كلامية تكون مجموعات مرجعية، وتعرف هذه المجموعات المرجعية بما يسمى في اللسانيات وعلم المنطق بالتوسع الدلالي (extension). وهذا يعني ان المرجع في التواصل العادي يتكون من مجموع الكائنات او الاشياء التي ينطبق عليها التعريف الدلالي للاشارة، اي أن كل هذه الكائنات (او الاشياء) تتمتع بعدد معين من الخصائص المشتركة التي تميزها والتي تنطبق عليها هذه الاشارة اللغوية. وينحصر التمييز بذلك بين المرجع والمعنى بكون الاول يحد بالشيء الذي ترجع اليه المفردة (او العبارة) في حين يحد المعنى بكونه الطريقة (او الكيفية) التي يقدم بها هذا المرجع.

ومما لاشك فيه ان المعنى والمرجع يرتبطان على حد سواء بنظام اللغة نفسه وبالطريقة التي تعتمدها في تنظيم رؤية العالم وتقسيمه(١٠).

واذا اعتمدنا هذا التمييز الدلالي في تحليل علاقة المفردة بالواقع ومقارنتها في لغتين مختلفتين، لوجدنا ان هناك عدة احتمالات:

١- إمَّا ان توجد كلمة تدل على الشيء نفسه في اللغتين. وهذا ما يحصل بالنسبة للمصطلحات الخاصة بعلم من العلوم او المصطلحات التي تدل على وقائع بشرية عامة. وهنا يمكن الحصول على التقابل المتبادل بين اللغتين («كيمياء» تعني بالفرنسية chimie و chimie تعني بالعربية «كيمياء»؛ وكذلك الأمر بالنسبة للكرة الأرضية، والشمس، والقمر، والماء، الخ.)، وليست حالة التقابل المتبادل هذه حالة شائعة في المعجم الفرنسي العربي(١١).

٢- وإمَّا أن لا يوجد في المحيط الثقافي - الاجتماعي او الجغرافي الواقع الذي تدل عليه الكلمة في اللغة الاولى (مثل بعض الحيوانات، او بعض انواع الطعام، او بعض مظاهر الطبيعة، الخ.) (١٢)، او انه لا يقع ضمن المنظور الاجتماعي - الثقافي نفسه (مثلما سنرى بالنسبة لكلمة نهر وfleuve).وبذلك يتوجب ان يكون مقابل مصطلح اللغة الاولى نوعا من نقل المعنى إلى اللغة الثانية وتفسيره فيها تفسيرا موسوعيا(١٣).

تعددية الدلالة والبعد الاجتماعي الثقافي

لنأخذ المفردات التالية وتعريفها في القاموس الفرنسي Le petit Robert:

***fleuve:** Grande riviere*

***riviere:** Cours d'eau naturelle de moyenne importance*

يتضمن تعريف الكلمة الأولى (fleuve) الكلمة الثانية (riviere) مع صفة تضاف إليها وهي «كبير» (grand). اما الكلمة الثانية (riviere) فإن تعريفها يتلخص بما يلي: «تيار ماء طبيعي يكون ذا حجم وسط».

ننطلق هنا من المبدأ الاساسي الذي ينص على ان المعجم ثنائي اللغة (فرنسي عربي) يجب عليه ان يقدم مرادفا عربيا واحدا على الاقل للمصطلح الفرنسي الذي يقابله. لكن اذا اخذنا بعين الاعتبار ان دور اللغة، اي لغة، يقضي بوصف الواقع، وتقسيمه، والدلالة على رؤية المجتمع اللساني له، فإننا نصل إلى نتيجة ان المشاكل التي تعترض واضع المعجم ثنائي اللغة تقع على مستويين هما:

أ- مستوى الواقع المعاش (الثقافي الاجتماعي)،

ب- ومستوى العمل اللغوي.

لكل لغة رؤية للواقع ومنظار خاص بها تنظر من خلاله إلى الواقع وتقسمه بطريقة تختلف حتما من لغة إلى

اخرى. مما يعني ان المصطلحات التي تدل على واقع معين في لغة ما تقسم هذا الواقع وتسمي اجزاءه بأسماء لا تجد بالضرورة ما يقابلها في اللغات الاخرى. ركزت كلامي في ما سبق على المستوى اللغوي. سأحاول تحليل هذه المصطلحات من وجهة نظر الواقع الاجتماعي.

نجد في المعاجم الفرنسية العربية المقابلات التالية:

نهر fleuve

نهر و جدول riviere

جدول ruissea

نجد في المعاجم مقابلا واحدا (نهر) لـ fleuve ومقابلين (نهر وجدول) لـ riviere ومقابلا واحدا (جدول) لـ ruisseau. ما يهمنا هنا هو هذا الالتباس في مقابل كلمة riviere. هناك اختلاف في الدلالة بين الكلمتين العربيتين: نهر وجدول. ايهما يقابل فعلا الكلمة الفرنسية؟ الحقيقة انه في حين يستطيع مستعمل اللغة الفرنسية ان يختار بين ثلاث كلمات (fleuve, riviere, ruisseau) للدلالة على مجرى الماء (الكبير او المتوسط او الصغير)، لا يجد متكلم العربية سوى كلمتين اثنتين (نهر وجدول) (١٤).

وقد وعى المصريون هذا الواقع اللغوي في حياتهم العامة. اذ أنهم عندما يقفون امام عظمة النيل وضخامته يشعرون بتقصير كلمة «نهر» للدلالة عليه، فيطلقون عليه كلمة «بحر» بدلا منها (١٥).

لذلك اقول انه عند وضع المعجم الفرنسي العربي لابد من اعتبار الاختلاف في رؤية الواقع وتسميته بين اللغتين (فأقول نهر ضخم ونهر عادي). ويكون بذلك من الضروري العودة إلى الرؤية الاجتماعية الثقافية المرتبطة بكل لغة عند وضع المقابلات والمترادفات. يقول الان راي: «ان حجم الفوارق الثقافية يتطلب تفسير الاختلافات بين اللغتين في كل مرة لا يكفي مجرد ذكر المقابل اللغوي» (١٦).

وفي الخلاصة، نجد انه لدى وضع المعجم الثنائي لابد من دراسة المصطلح في اللغة الواحدة على حدة، ثم القيام بدراسة مقارنة بينه وبين المصطلح المقابل له في اللغة الاخرى. صحيح ان طبيعة هذا المعجم تقضي بأن يبقى اولا في اطار المعجم اللغوي، بمعنى ان لا يعطي للمعجمة الموسوعية الدور الاول في تكوينه، الا ان الدراسة التي قدمناها تبين إلى اي مدى يجب على واضع هذا النوع من المعاجم ان يضع نصب عينيه دلالة المفردة في كل من اللغتين، من حيث طبيعة عمل هذا المصطلح اللساني ضمن البنيات والتراكيب الخاصة بلغته (النحو، النمط الاستبدالي، الدلالة)، وكذلك من حيث علاقة اللغة الواحدة بالمرجع والعالم المرئي، ومن حيث التقسيمات التي تدخلها هذه اللغة على هذا العالم.

د. بسام بركة

هوامش

١- يتيح هذا التمييز بين المدلول والمرجع ان نفرق بين دلالة الكلمة من جهة وما تدل عليه من جهة اخرى. ولابد هنا من الاشارة إلى ان علم المفردات الحديث يعطي للمدلول بعدا تاريخيا وانتروبولوجيا، بمعنى انه يسهم في تنظيم «معنى» العالم الواقع عند المجموعة المتكملة. وتكون بذلك مجموعة المصطلحات الخاصة بلغة معينة مجموعة تنظم رؤية الواقع انطلاقا من الذاكرة البشرية التي حددت تاريخيا (أي بمرور الزمن) العلاقة بينها وبين العالم المعاش. وهذه الرؤية لا يمكن ان تكون موضوعية علمية، انما هي مرآة لادراك الواقع وتجربته والتعامل معه.

٢- نسوق مثالا على ذلك الكلمة التالية: «كَتبت» (في الجملة «كتبت الفتاة رسالة»). تقوم هذه الكملة على بناء مزدوج. البناء الاول هو تكوّنها من مونيمين، او وحدتين معنويتين صغيرتين، هما: ١. «كتب»، وتدلّ على عملية إمساك وخطّ حروف على ورقة في الزمن الماضي؛ ٢. و«ت» (التاء) وتدل على ان من قام بالعملية السابقة مؤنث. اما البناء الثاني فهو تكوّن كلّ مونيم من المونيمين السابقين من وحدات صغرى ذات وظيفة تمايزية ولكنها ليس له معنى، وتدعى بالفونيمات، او الوحدات الصوتية الصغرى. وهي:
الكاف، والتاء، والباء، والفتحة (التي تحرك الفونيمات الثلاثة في المونيم الاول).

٣- في ما يتعلق بالتمييز الفلسفي والسيميائي بين الدلالة المعجمية والدلالة الموسوعية، انظر الفصل «المعجم ضد الموسوعة» من كتاب امبرتو ايكو: ECO, Semiotique et Philosophie Du Langage, Paris, P.U.F., 1988 Umberto

٤- نعطي المثال التالي: «يلعب الولد الصغير في الحديقة». هناك علاقات مفارقة بين «صغير» وبين الاشارات اللغوية الاخرى في الجملة («يلعب»، «ال»، «في»، «حديقة»). وتقع المفارقة على كل المستويات، الصوتية منها والنحوية والصرفية والوظيفية.

٥- في المثال السابق «يلعب الولد الصغير في الحديقة»، هناك علاقات معارضة بين «صغير» والاشارات اللغوية التي تنتمي إلى اللغة العربية والتي يمكن ان تحل محله في الجملة نفسها، مثل «كبير»، «شقي»، «ذكي»، «كسول»، الخ.

٦- يقال مثلا: lever son verre a la sante de qqn et lever le bras ou le poing

٧- سامي عياد حنا وكريم زكي حسام الدين ونجيب جريس، معجم اللسانيات الحديثة انكليزي - عربي، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٧.

٨- انظر التمييز الذي نضعه بين الموسوعة والمعجم الموسوعي من جهة والمعجم اللغوي من جهة اخرى.

٩- يبدو ان هاتين التسميتين تعودان إلى زمن كان الناس يعتقدون فيه انهما نجمان مختلفان.

٩- يبدو ان هاتين التسميتين تعودان إلى زمن كان الناس يعتقدون فيه انهما نجمان مختلفان.

١٠- انظر: J. LYONS, Elements de Semantique, paris, Larousse, 1978

١١- يتطلب التقابل المتبادل الكامل المستوى نفسه من الدلالة الذاتية والدلالة الايحائية، اي انه يتطلب ان تكون الموازاة تامة بين اللغتين فيما يتعلق بما يرجع اليه المصطلح في الواقع المعاش وبما يتضمنه كل مصطلح من سمات دلالية وثقافية. وهذا امر يندر وجوده بين لغتين متباعدتين عن بعضهما بعد العربية عن الفرنسية او الانكليزية.

١٢- مثل fondue وهي وجبة فرنسية قوامها الجبنة المذوبة في النبيذ الساخن، او fondue bourguignonne وهي وجبة فرنسية كذلك وقوامها قطع من اللحم تغمس في الزيت المقلي.

١٣- في ما يتعلق بالمرجع والواقع الذي يدل عليه المصطلح، يعود الاختلاف بين اللغتين إلى عدة امور هي: أ- الاختلاف في طبيعة المرجع نفسه؛ ب- رؤية الواقع والبنيات الثقافية - الفكرية الخاصة بكل واحدة من الثقافتين؛ ج- اندراج هذه الرؤية وهذه البنيات الثقافية - الفكرية في البنيات والتراكيب اللسانية الخاصة بكل لغة من اللغتين، وهو اندراج يخضع للادوات (الصرفية والنحوية والدلالية والسيميائية والبرغماتية) التي تستعملها كل منهما.

١٤- لا ننظر هنا إلى الغزارة التي تتمتع بها اللغة العربية في تسمية مجرى الماء. هناك مثلا: غدير، ساقية، زرنوف، الخ. ولكنها كلها تقع في الاطار الدلالي لكلمة «جدول»، ولا تتضمن السمتين الدلاليتين «ضخم» او«متوسط الحجم» اللتين نجدهما في fleuve وriviere.

١٥- هذا الاختلاف في التسميات هو ما شعر به احد الادباء الفرنسيين (وهو «جي دي موباسان») عندما وقف امام احد الانهر في الجزائر. اذ يقول: «ان نهر(fleuve) وادي سعيدة، وهو نهر كبير (fleuve) في ذلك البلد وجدول (ruisseau) بالنسبة إلينا، يتحرك بين الاحجار تحت الشجيرات اليانعة» (جملة استشهد بها المعجم الفرنسي Le petit Robert).

16- (Alain Rey. "Divergences culturelles et dictionnaire". F. j. Hausmann et alii (dir.), DictionnaireS Encyclopedie internationale de lexicographic, Tome troisiseme, Walter de Gruyter-berlin - New York, p. 2865)

المراجع

- ابراهيم السامرائي، معجميات، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩١.
- محمد حسنين ابو موسى، دلالات التراكيب، دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، بنغازي، منشورات جامعة قار يونس، ١٩٧٩.
- آن اينو، مراهنات دراسة الدلالات اللغوية، ترجمة اوديت بتيت وخليل احمد، دمشق، دار السؤال، ١٩٨٠.
- محمد ديداوي، علم الترجمة بين النظرية والتطبيق، سوسة - تونس، دار المعارف، ١٩٩٢.
- بسام بركة، معجم اللسانية، فرنسي/عربي، طرابلس، جروس برس، ١٩٨٥.
- بسام بركة، قاموس المصطلحات اللغوية والادبية عربي/انكليزي/فرنسي، (بالاشتراك)، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧.
- بسام بركة، علم الاصوات العام - اصوات اللغة العربية، بيروت، مركز الانماء القومي، ١٩٨٨.
- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، الكويت، مكتبة دار العروبة، ١٩٨٢.

- Umberto Eco, Semiotique et Philosophie du Langage, Paris, P.U.F., 1988.
culturelles et dictionnaire bilingue , F.J. Hausmann et alii (dir.),Dictionnaires, Encyclopedie
- Alain Rey,Divergences
internationale de Iexicographie, Tometroisieme, Walter de Gruyter - Berlin - New York, 1991.
L,Analyse du discours comme methode de traduction, Theorie et Pratique, Ottawa, Editions de
I' Universite Ottawa,1984. - Jean Delisle,
-ire, scientifique et technique, Actes du Colloque International organise par La Tilo editeur, 1991.
- La Traduction littera
AELPL, les 21 et 22 mars 1991, paris,
- John Lyons, Elements de Semantique, paris, Laousse, 1978.

انزياحات المصطلح النقدي في الخطاب الادبي العربي المعاصر

هوية المصطلح النقدي المعاصر

أ.د. سعيد علوش*

تسعى هذه المداخلة إلى التشديد على اشكالية (الاختلاف) و(الخصوصية) وأثرهما في علاقة الاسماء بمسمياتها. او بتعبير آخر علاقة الكلمات بالاشياء في حقل ثقافي واحد يعكس هموم مثاقفة غير متكافئة، وضرورات ازدواجية ثقافية ذات مرجعيات مختلفة: (فرنكوفونية/انجلوفونية).

من ثم؛ يبدو ان الاخذ باللفظ او الاخذ بالمعنى في المصطلح النقدي المقتبس عن المرجعيات الغربية، يخضع لمجموعة من المعطيات المنطقية احيانا، ولأخرى اعتباطية في غالب الاحيان..

تدفعنا هذه الملاحظة إلى اثارة جزئية معرفية ومفهومية - ضمن هذه المداخلة - نعتبرها خطيرة رغم جزئيتها، نظرا لتعويمها في نقاشات ثقافية عامة: لمقاربات (الشرق/الغرب)، (الترجمة/المثاقفة)، (الهوية/العالمية).

نقصد اذن مفهوم (الانزياح) الذي يخرج بنا من سياقات تقتضي التحديد إلى اخرى تفترض التوسع في المقصدية التي تستهدفها، مما يضعنا في شبه ازمات مصطلحية وتوزع بين فضاءات، يتداخل فيها المنهجي والتاريخي والنقدي ونقد النقد ونقد الافكار.

يظهر ان عبور المصطلح النقدي لقنوات تحويل لا متناهية، يفسر كعلامة مرونة مرغوبة في الادوات الاجرائية التي يتطلبها الحقل المعرفي، نظرا لطبيعة الاستبدالات المفترضة في كل تطوير واختلاف للاجيال والعقليات والثقافات.

❖ فهل علينا اعطاء الاسبقية لتكثيف المصطلح النقدي وتجميع تعاريفه أم للنوعية والفاعلية في تقريبنا من النصية والادبية؟

---

* استاذ النقد والادب المقارن، جامعة الرباط

❖ فأي المعاجم الاصطلاحية النقدية نحن في حاجة إليها؟
❖أ لا يمثل تقديم الاداة الاجرائية بأوجه اختلافية تشويشا؟
❖ كيف نتخلص من (الاختلاف) و(الخصوصية) او نخضعهما لمنطق ابستمولوجي؟
❖ أليس على مفهوم (الانزياح) توضيح هذه الاشكالية بدل وضعها في محددات نهائية؟

لا شك ان استقامة وضع اطار للقراءة والكتابة النقدية المعاصرة لا يمكن ان يتم بتغليب المنظور التبسيطي والاختزالي للمصطلح النقدي، بل بابعاده عن التلقينية القاتلة وتهيىء مناخ البحث الملائم، الكفيل بتوسيع قاعدة معطيات النقاد والقراء على السواء، حتى يخرج الجميع من القصور المعرفي إلى منطق التداول المنهجي.

لا مجال للتشكيك اذن في هوية المصطلح النقدي المطلوب، لان تنوعه يؤكد على وحدته وحيويته، كما ان انزياحاته ليست اكثر من بحث دؤوب، يستهدف تطبيع وتكييف الاسماء والمسميات للمناخ الفكري، الذي لا تفوقه (الكليات الانسانية)، لانه لا يتوقف عن محاولات الاحاطة بالكلمات والاشياء.

ومن المفارقات الاولى التي تستوقفنا في بداية مداخلتنا ان نجد لمفهوم المصطلح الفرنسي (Ecart): تسميات عديدة لمسمى واحد... وقد اخترنا كمقابل له (الانزياح) الذي يحتل في عنوان عملنا أهمية خاصة، ما كنا لنتوقف عندها لو لم نلاحظ انها مثار اختلاف بين المشرق والمغرب.

ففي المغرب يستوقفنا مصطلح (الانزياح)، مكتسبا تداوليته في اغلب المقاربات الجامعية، بينما تستعمل (المجاوزة) في مصر و(العدول) في تونس و(الفارق) في لبنان وسوريا.

من ثم، يستدعي هذا المفهوم المركزي في مداخلتنا دلالة محورية، لما يطرحه من علاقة الدال بالمدلول، ومساءلة هذه العلاقة عن اعتباطيتها او مقصديتها وخضوعها لمنطق معين، يقتضي استعمالات: (الانزياح/المجاوزة/العدول/البعد/الفارق)... لترجمة كلمة: (Ecart) الفرنسية.

انه اختلاف في تسميات تلتقي جميعها عند دلالة المسمى الواحد في (معجم المصطلحات الادبية المعاصرة)، الذي يحدده كالتالي:

١- مسافة مدركة حدسا بين التلفظ والمعيار في شكل شفرة لسانية /لغة عادية/ لغة علمية.
٢- يعد مفهوم الانزياح مفهوما خاطئا، لانه يقنع عمل المعنى المرفوض والمنقود في النظرية الادبية المعاصرة.
٣- يرتبط اصطلاح (الانزياح) بالاسلوبية، اذ يظهر فيها كمفهوم اساسي فعال.
٤- ويلتقي (الانزياح) بالمعيار، حيث تعرف اللغة الادبية: (انزياح/مجاوزة/عدول/فارق)»(١).

نخرج من هذا التعريف المفهومي بقناعة مفادها بأن الاختلاف يوجد في عالم الكلمات لا في عالم الاشياء، وما بينهما عوالم ممكنة تراهن على وضعيات ومواضعات ثقافية، تتلون بفضاءات وأرصدة ثقافية، ذات أبعاد في الزمان والمكان..

فهل هي اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول كما تزعم اللسانيات؟ وهل علينا التسليم بدرجات القرب بين الدال والمدلول التي تتدرج بنا عبر وسائط تنتهي إلى اعتباطية الدال؟

كيف يمكن.... افراغ المصطلح من حمولته الغربية وشحنه بواقع عربي كضرورة؟

المصطلح النقدي بين الإبداع والصنعة

يبدو بأن الاحساس بوضع الكلمة في مقابل الشيء كان مواكبا لوعي الناقد العربي القديم. ألم ينته قدامة بن جعفر إلى تحصيل حاصل هذه التجربة في قوله:

«ومع ما قدمته فإني لما كنت آخذا في استنباط معنى لم يسبق إليه من يضع لمعانيه وفنونه المستنبطة اسماء تدل عليها. احتجت ان اضع لما يظهر من ذلك اسماء أخترعها، وقد فعلت ذلك، والاسماء لا منازعة فيها اذا كانت علامات، فإن قنع بما وضعته والا فيلخترع لها كل من ابى ما وضعته منها ما احب فليس ينازع في ذلك»(٢).

يتبين اذن بأن تضارب استعمالات المصطلحات: بين ولادتها الاصلية - في مصادرها الاولى - وتناقلها عبر وسطاء ثقافيين، يخضعون لتقاليد ادبية ومواضعات ثقافية، تسمح للمصطلح بانزياحات تطبع الاستعمال والكتابة والقراءة... ومن هذا المنظور يسترعي انتباهنا طريقة ترويج مدلولات بعينها، بشكل يخرجها عن السياق الذي وضعت له، وهو شيء تطبيعي مقبول، حين تكمن وراء ذلك مجموعة من القناعات والمناخات والتيارات الادبية.

ليس على الباحث - من هذا المنطلق - إلا ان يسلك إلى تكثيف المصطلح، بدل تجميع تعاريفه، بالاضافة إلى توضيح العلائق الممكنة، عوض الدعوة إلى استعمال المصطلحات دون تمييز بين المفترض والممكن في تقديم اداة عملية ومقاربة مفهومية، تشير عوض ان تقرر، وتعلم على الاتجاه بدل تحديده النهائي، مادامت المصطلحات عوالم ممكنة باستمرار. لهذا علينا ان نقبل بالعوالم الممكنة للانزياحات المصطلحية.. اذ لا غضاضة في ابداع البدائل والانتقال من القديم إلى الجديد. ألا تدل المقارنة بين لغة خطابي جيلين نقديين على انزياحية مشروعة، مؤسسة على ابعاد معرفية وزمنية ممكنة.

يبدو ان ما يواجه الباحث في مقاربة المصطلح هو التطبيقات النقدية. التي تتوخى وضع اطار للقراءة والكتابة الادبية، من منظورات واهداف يبسط فيها الوظيفي التعليمي، ويركب فيها الوظيفي التنظيري، كما يجمع الموسوعي بين اغلب العناصر الموجودة. وهنا تتدخل القناعات الفردية في تكوين المصطلحات النقدية، بفعل رصيدها الثقافي المحصل من الممارسة في الحقل المعرفي الذي تعتبر فيه المقاربة الاصطلاحية: (ادبية/فاعلة/اجرائية) قبل نسبتها إلى الغرب او الشرق.

وتقود القراءة والكتابة النقدية - تلقائيا - إلى جرد الانجازات المعجمية في الحقل النقدي المعاصر لتنتهي بنا إلى تكوين مايلي:

١- القناعة بحدوث تراكمات كمية ونوعية.

٢- تخلف معاجم المصطلحات النقدية المعاصرة عن مسايرة الانتاج.

٣- اعتبار الحتمية التاريخية هي المقرر الشرعي للاصيل وتمييز الدخيل.

لقد اصبح لزاما على قارئ طه حسين ان يستبدل اليوم لغته ان هو اراد ملاحقة المستجدات النقدية المعاصرة. انها ضرورات العصر في قراءة النصوص المفتوحة واستبصار الغايات التي تلتزم بما لم يكن يلزم السابق... وتظهر هذه المفارقة احيانا في التوقف عن المسايرة والمراجعة النقدية التي تجعلنا نشتم المستقبل بالتنكر للجديد الذي نجهله لكونه مجرد (بضاعة مستوردة من الخارج).

وحين تحوم الشكوك حول مدى استجابة الاقتباسات الاصطلاحية عن الغرب للمدونات النقدية العربية - دون ان يحوم حول دوافع ذلك وكيفياته: من استجابة ورفض وترويض وتكييف وتعديل وتجريح ومسخ عبر قنوات تحويل لا حصر لها.. فاننا نقف مشدوهين امام الطمأنينة الوهمية التي تتدثر بها القناعات التلقينية.

تلج بنا الشكوك والتشكيكات السابقة عوالم من المساءلات الابستمولوجية بعيدا عن الطروحات الفاسدة للثنائيات الشكلية، التي تتحلل من المنهجي والإبستيمي، في قطيعة مع الاشكاليات الجوهرية وافراغ النقدي من علائقه العضوية مع العوالم الممكنة.

من الصعب اذن انتقاد اشكال غير موجودة اصلا: فحين ننتقد قواميس المصطلحات ونعتبرها عملا تاريخيا وعملا غير تشريعي، بل ومجرد ملاحق للبحث فإننا لسنا بحاجة إلى القول بأن وجود معاجم المصطلحات الادبية خير من عدم وجودها على الاطلاق.

معاجم للمصطلحات أم معاجم للانزياحات

ورغم ان معجم مجدي وهبة ليس اجد الاعمال الحديثة فيمكنه ان يقدم مفاتيح اساسية خاصة انه يعترف بالطبيعة الانزياحية للمصطلح، في المقدمة التوضيحية، قائلا:

«لقد أطلت البحث عن المرادف العربي للمصطلح.. وكنت كلما اعيتني الحيلة ألجأ إلى اقرب المصطلحات العربية لهذا المصطلح مع تنبهي إلى ما بينهما من فرق اذا عجزت اجتهدت في ابتكار مصطلح عربي جديد»(٣).

وحين يشارك شارل فيال مجدي وهبة في انجاز جرد معجمي. فإنهما يقرران:

«... لا يتعلق الامر بتفسير المصطلحات الاوروبية، واقتراح مقابلاتها العربية، بل بملاحقة المصطلحات في استعمالاتها الفعلية بمصر...»(٤).

وتبرز قدرة الاصطلاحية من وعيها بالحاجة إلى التوسع في الكلام وضرورة ملاحقة المستجدات النقدية للابحاث، التي تقتضي المعرفة الضيقة بالاختصاصات، وايجاد كفاية لغوية واستيعابية لاحتواء طرق التعبير واشكالات البحث النقدي المعاصر.

والجدير بالملاحظة هو هذا النزوع الوطني او الفضائي الذي اخذ يسيطر على صياغة المصطلح. فإذا كان مجدي وهبة في مصر قد اوجد مدونته المصرية فإن ع. المسدي (و)ح. صمود لم يألوا جهدا في التأسيس والترويج للمدونة التونسية. ويقر الاخير:

«قصدنا الاعتناء ببعض منازع النقد في اوروبا. خاصة في فرنسا في فترة ما بعد الخمسينات، وهي منازع بدأت تتسرب إلى النقد العربي»(٥).

واذا كانت الانتقائية المنهجية هي الحافز الاساسي لحمادي صمود، فهو يعترف بمحدودية مشروعه، واقتصاره على اتجاه بعينه:

«لا تستقصي المصطلحات التي جمعناها كل آثار الاتجاه البنيوي... فقد اقتصرنا على كتب يتعلق بعضها بالاسس النظرية الاولى، التي عليها قامت البنيوية»(٦).

اما التجربة اللبنانية فيبدو ان جبور عبدالنور يختزل الاشكالية في مجموعة قراءات للمعاجم الغربية ومحاولة ترجمة انتقائية لما يعتبره حصيلة ممكنة التسويق في العالم العربي، لانزياحات معلن عنها مسبقا:

«ان اتقان علم واستساغة المفردات الخاصة به... شجعنا في سنوات اربع على تصفح المعاجم والمؤسسات، ومطالعة ما تسنى لنا.. ثم أطمعنا في سكب حصيلة هذه الرفقة الانيسة في صفحات متعددة هي التي نبرزها اليوم»(٧).

ورغم الطابع الكمي والتجميعي للعملية المعجمية الادبية في عمل المترجم، فإن ما يسترعي الانتباه هو هذا الدخول في عملية انزياحية كبرى غير واعية لمفارقاتها. فإظهار النقاد لنزعتهم التصنيفية والتبويبية قد يوحي بطمأنينة وهمية. من هنا تندرج الكثير من الاعمال في اطار الجرد لادوات العمل، لا تحليل هذه الادوات ومساءلتها عن اوجه تحولاتها وامكانيات انزياحاتها. فوجود مفاهيم ميتة - لم تستعمل - يحرم هذه الاخيرة من فعاليتها واجرائيتها.

من ثم يفترض في معجم المصطلحات النقدية المعاصرة الاحالة على معطيات توجيهية. لا على تلقينية تعزل مدونة عن اخرى بدل ايجاد شبكة علائق ممكنة: (معرفية/ابستمولوجية) تعيد الوحدة الضمنية إلى المصطلح النقدي الدينامي، الذي يعمل على نمط من التطور، لا يحول بين المصطلح والسياق، ولا يؤدي إلى قطيعة معرفية تحد من قدرة توالده او احالاته على مرجعيات نصية.

فالتعدد في المصطلحات النقدية، قد يحيل على مدارس مختلفة، وليس مصدره المزايدة اصلا على الاصل او الفهم الخاطئ الذي تسببه: (التشريحية) عند السعوديين في مقابل (التفكيكية) او(السنن) عند المغاربة في مقابل (الشفرات) عند المصريين و(الراموز) عند السوريين لترجمة «الكود» وهو اختلاف بين اجرائية المشرق والمغرب..

لهذا ظهرت علينا دعوات اقتراح نظرية للمصطلح في العربية - من تونس- وردت عليها من - السعودية - اعتراضات بأن المصطلح ليس كل شيء ولكنه ليس إلا مشكلة جزئية بدعوى عدم اختلاف المصطلح في طبيعته عن كلمات اللغة الأخرى وعدم صياغته بمعزل عن البحث. فالمشكلات لا تعود إلى غياب المصطلح بقدر ما تعود إلى البحث ذاته.

المفارقة كل المفارقة تكمن في هذا الانزياح الحاصل بين المتداول من المصطلحات النقدية بين القراء وتلك

التي يحتفظ بها الناقد المختص في المجال الضيق لممارسته. من هنا يعزى استغلاق الخطابات النقدية المعاصرة هذه الانزياحات المشروعة في رأي المؤرخ الأدبي الذي يستبعد من مقاربته مؤرخ الافكار.

ولا تنعكس هذه الثنائية على فهم المصطلح وازدواجيته بل تتعدى ذلك إلى النص النقدي وتتسبب في التشويش على قارئه، وهو تشويش يتم على المستوى التبسيطي الذي يريد فيه الناقد تخليص نصه مما يفترض انه معوق معرفي، ويثبت هذه الظاهرة ع. المسدي قائلا.

«... قد يطالب ناقد بكتابة النقد مع تفادي مصطلحاته، فإذا استجاب توسل بشرح المفهوم وتفكيكه إلى مركباته التقريبية من المعاني وظلال المعاني، فإذا باللغة تزدوج ازدواجا وظيفيا لا تطيقه بطبعها، فيضيع المنشود»(٨).

فلا غرابة أن يقترح الباحث مجموعة من آليات: (النقل/التفكيك/التجريد) لتوضيح الاشكالية المصطلحية، من هنا تعمل المرجعيات السابقة على وضع اطارات معرفية لفهم الانزياح بين (نظرية التلقي) في المغرب و(نظرية الاستقبال) في سوريا، مع ان المرجعية الاصلية واحدة: (Reception)...

اشكالية التوزع بين الكلمات والأشياء

وعندما نقف على انزياح آخر من نفس الاختلاف بين المغرب في: (افق الانتظار) والمشرق في (افق التوقعات) مقابل (Horizon dattente)، فإننا لا نكلف انفسنا احيانا عناء التساؤل عن الخلفيات الفكرية في تاريخ افكار هذه المصطلحات واستعمالاتها عند الأب الروحي في صنعها: فياوس لا يستعمل (افق الانتظار) فقط، بل يتوالد هذا الافق لكي يعطي: (افق التجربة/افق تجربة الحياة/بنية الافق/التغيير في الافق/افق الفهم المادي/افق المعنى/افق الوصف/افق الموقف)...

فهل علينا الاكتفاء بالبعد المعرفي الاول لانزياح المصطلح النقدي بين مترجمين مختلفين ام ان علينا استقراء السياق المحيط وتجاوز التسميات إلى مسمياتها، أي تجاوز الكلمة إلى الشيء؟

يقول منير احمد التريكي: في نفس السياق: «اذكر كلمة (Modality) التي اذا ما فتحنا قاموس اللسانيات وجدناها تترجم باللامشروطية، وهذه ترجمة لا تعني للقارئ العربي شيئا... غير اننا اذا حاولنا ان نعرف معنى كلمة (Modality) من خلال رجوعنا إلى تعريفها وضوابطها وما قاله عنها العلماء في اللغة الانجليزية رأينا ان بامكاننا ان نترجمها بصيغة القول، وهو تعبير يشتمل على المحتوى وعلى وجهة نظر المتكلم فيما يقول وصيغة القول بذلك تعبر عن فهم للكلمة الاجنبية وتعني شيئا كذلك في الثقافة العربية»(٩).

وتندرج هذه الانزياحية ضمن استبدالية للتعريف الخاضع لآليات النقل بتعريف يقتضي تجاوز الاول بدعوى فراغه من الدلالة العربية للمألوف، من جهة، واستبدال هذا الاول بتعريف يفترض فيه وجود الشحنة الدلالية العربية. اما كيف ولماذا يتم هذا الاستبدال فهو امر يمكن ان يتم فيه التنازع بين انزياح التعريفين لأن

المصطلحين معا لم يخضعا لاختبارية، كما اننا لا ندري شيئا عن صدى تلقيهما وتداولهما..

ولا يكفي الاجتهاد هنا في حالات الاستبدال والتصحيح التي قد يكون بإمكان المرسل او المتلقي ان يجريهما على اي اصطلاح كيفما كان نوعه، لأنه قابل باستمرار للخضوع لهذا النوع من الجراحات التجميلية والباطنية، لأن اي عملية من هذا النوع لابد لها من تأويل مقبول في النظرية النقدية وفي تاريخ الافكار.

ويمكن ان يقال نفس الشيء عن مصطلح (البرجماتية) و(النفعية) و(الذرائعية) و(التداولية) واخيرا (علم المقاصد) في مقابل (pragmatisme)، وهنا يبدو بأن منطق الانزياح يخضع لنوع من التطور التاريخي الذي اخضع المصطلح لآلية النقل ثم لآلية التفكيك واخيرا لآلية التجريد..

ويجد: ح. ق. المزيني: «ان المصطلح في لغته والمصطلح المترجم كلاهما متوازيان في علاقتهما بالمسمى ولذلك اقول ان المصطلح المولد في لغته ليس اقرب في التسمية من المصطلح المترجم إلى الشيء المسمى، فكلاهما في الواقع يمكن النظر إليه على انه ابداع للتسمية»(١٠).

لا تكمن القضية في ابداع شيء معين بل في ابداعه ضمن منطق يمتلك كفايته النقدية، بل يمكن الذهاب إلى ابعد من ذلك باعتماد نقد مزدوج للأصل والفرع على السواء... لأن المشكلة ليست في الترجمة او التكييف بل في النوعية والمقبولية.

من ثم نرى مع: ع. طمان: أن «ادخال المصطلح عن طريق جماعة اللغة انفسهم امر سهل ولكن الإحلال وهو ان نجد كلمة تحل محل كلمة وتقوم بطردها وهو امر صعب، فإذا استقر اللفظ الاجنبي كان على المصطلح العربي ان يقوم بمهمتين الاولى ان يجد لنفسه قبولا في الجماعة اللغوية والثانية ان يطرد اللفظ الاجنبي... وهذا يعني ان هناك ضوابط عقلية»(١١).

النقد المزدوج للذات والمؤسسة:

فالنقد المزدوج للذات الناقدة يتخذ مسارين: نقد المؤسسة الثقافية ونقد الباحث الناقد، فالأول يبلوره: م. س. زهران في ما يطلق عليه (الهوة الكبيرة):

«ولعل اوضح الشواهد على عقم المحاولات التشريعية للمصطلحات والمفاهيم بعيدا عن مجال الممارسة العملية للبحث يتمثل في هذه الهوة الكبيرة بين ما تنتجه المجامع اللغوية الرسمية وبين ما يستخدم ويشيع من تسميات سواء في وسط المتخصصين او في الاوساط الشعبية..»(١٢).

اما النقد الثاني فيبلوره: ع. الغذامي من خلال ما يطلق عليه (المؤسسة البحثية):

«اننا نحن كعرب لسنا مجموعة من المؤسسات البحثية، وانا اريد ان افرق بين المؤسسة البحثية والباحثين، فنحن لدينا باحثون، ولكن ليس لنا عقلية بحثية، بمعنى ان الاستقبال القرائي لمبادئ العلم غير موجود.. فإن الطريق إليه هو ان نوجده»(١٣).

ويظهر على ان هذا النقد المزدوج تعدى حدود نقد الذات العارفة والذات المؤسساتية إلى نقد العلاقات بين المراكز والاطراف الثقافية والاكاديمية، وان كانت كلها محيطات لمراكز غربية اكثر تنظيما. فما نطلق عليه انزياحية من اسبابه غير المباشرة ما يتعلق بتجاهل العارفين او التجاهل اللامبالي.

الانزياحات وتجاهل الذوات العارفة:

«وأولى هذه المشكلات هي كثرة المصطلحات التي تطلق على الشيء الواحد، ويعود هذا التعدد إلى عدم اطلاع الباحثين العرب على ابحاث زملائهم الآخرين، ولا اعفي نعرة القطرية وأثرها في الغض من شأن المصطلحات التي لا تصاغ في قطر الباحث المعين وقد سبب عدم التواصل العلمي عدم شيوع بعض المصطلحات العلمية الدقيقة وشيوع مصطلحات اخرى اقل دقة»(١٤).

وهناك ما يتعلق بنظرية التلقي وشروطه الاعتباطية، وترتبط ب:

«... تحديد اختلاف شروط الاستقبال، اي جملة العوامل الداخلية او المحلية التي تسمح لبعض المصطلحات والمفاهيم بالشيوع والتداول في فضاء عربي محدد ولا تسمح لأخرى، فهناك فضاءات يبدو ان تقاليد المؤسسة الاكاديمية من القوة، بحيث تلعب الدور الاساسي في هذا السياق، وهنا يصح الحديث عن هيمنة المعرفي على وضعيات البحث، وهناك فضاءات عربية اخرى تلعب فيها المؤسسة السياسية.. دور الرقيب...»(١٥).

وينبني على هذه القطائع المعرفية والفضائية والزمنية انزياحات اصطلاحية غير متعمدة او مقصودة بحكم علاقات القوى التي تحكم مؤسسات البحث الادبي والنقاد... من ثم فتحصيل حاصل كثير من الباحثين هو استنكار هذا الاشباع الاصطلاحي، لذلك نجد بأن: ح. ق. المزيني يستنكر وجود (٢٢) اسما عربيا للاصطلاح الانجليزي (Linguistigue)، قبل أن يستقر على (اللسانيات)، التي كانت موجودة في قاموس المحكم لابن سيده..

اما: م. س. زهران فيحصي انزياحات المقابلات العربية لمصطلح (Semiologie) في (٨) مصطلحات، يستنكر منها ما ترجم إلى (الاعراضية) التي تحيل على دلالية تعود إلى القرنين ١٦ و١٧، بينما تعتمد في القرن العشرين دون ادنى شعور بالتناقض، وهنا تكمن المفارقة.

اما عزالدين اسماعيل فيستكمل ما ينقصنا هنا عن الانزياحات المشروعة والانزياحات غير المشروعة، مشددا على الوعي بمبررات الانزياح:

«فحين يستخدم بعض الكتاب – على سبيل المثال – مصطلح (علم الادلة اللغوية) بدلا من (علم العلامات) في مقابل (السيميولوجيا)، لابد ان يكون واعيا بالاختلاف بينه وبين الآخرين في هذا الاستخدام، وان تكون لديه المبررات الكافية لهذا العدول»(١٦).

من هذا المنظور نختار نمطين من معالجة الانزياح في عملي ناقدين، حاولا معا توضيح آليات هذا الانزياح، الاول يخص (الهرمنوتيكا) والثاني (التيمية).

النمط الأول: الهرمنوتيكا

وما يسجل على السيميولوجيا، يمكن ان يسجل على مصطلح (الهرمنوتيكا) مقابل (Hermeneutique) كما يقابل بانزياحات توضيحية، منها (التفسير) و(الشرح) و(التأويل). اما كيف تبرر هذه الانتقالات الاعتباطية او الواعية فإننا نجد في تعليق عزالدين اسماعيل ما لا يقنع الباحث، وقد يقدم طمأنينة وهمية إلى القارئ العادي، اذ نجد الناقد يقدم الاشكالية الانزياحية في شكل قضية تاريخية معتبرا أن:

«... المشكلة تبرز عندما يصبح (التفسير) متاخما لمصطلح آخر - واحيانا يحل محله - وهو مصطلح (التأويل) المتعلق اساسا بعلم التأويل (الهرمنوطيقا)، الذي ارتبط في اصله القديم بتفسير النصوص الدينية واتسع نطاق دلالته في الزمن الحديث والمعاصر ليشمل المعرفة الانسانية في تجلياتها المختلفة. وكما استخدم العرب القدامى مصطلح (الشرح) في مجال النصوص الادبية، فقد استخدموا مصطلحي (التفسير) و(التأويل) في مجال شرح النص الديني..

وإذا كان مصطلح (التفسير) اليوم يشتبك مع (التأويل) (الهرمنوطيقي) حتى ليحل محله في الاستخدام احيانا - كما قلنا - يظل التأويل أو الهرمنوطيقا هو العلم الذي يشمل ألوان النشاط التفسيري»(١٧).

ولمزيد من التوضيح لهذه الإشكالية نحيل على كتابنا: (هرمنوتيك النثر الادبي) (١٩٨٥) فالانزياح في المفهوم السابق هو مجموعة من التقاليد الادبية والمقاربات المتقاطعة، فهي لا تتطابق وإن كانت تتقارب، كما أنها لا تحيل على غير المألوف لأن الوظيفة الاصلية للتعريف تقتصر على المنظور - التاريخ - ادبي..

النمط الثاني: التيماتيكية

وإذا كانت العملية التعريفية لا تتوقف إلا بقدر بحثها عن الألفة وطرد الغرابة - كنموذج مصري للتعامل مع الظاهرة - فإننا نجد التجربة التونسية تنساق وراء تعليل اقرب إلى منطق الكلمات والأشياء، في نموذج محدد يخص مصطلح (Thematique) في مقابل: (التيم) و(الموضوع) و(الموضوعية) و(الموضوعاتية) و(الأغراضية)، وهذه ظاهرة يعتبرها المسدي (ظاهرة طارئة).

«ومما يندرج ضمن الظاهرة الطارئة على صياغة المصطلح النقدي والتي يتجاور فيها اللفظ الدخيل مع اللفظ العربي الذي يقصر عن الحسم فتتماحك بذلك الآليتان · آلية - النقل وآلية التوليد - مفهوم ذو ظلال رقيقة رغم انه من المفاهيم الادبية الشائعة بل الكونية، وهذا المفهوم الذي نقصده هو المتصل بما كان يعرف بأغراض الشعر، ولكن فكرة الاغراض تعم في التداول الاجنبي كافة الحقول الإبداعية وهي في منطلقها لفظ لاتيني (تايما) ويعني (الشيء الذي نضعه) ومنه تدفق المعنى النقدي، الذي يشمل في نفس الوقت دلالة الغرض الفني ودلالة المحور الذي يندرج ضمن تصنيفات نقدية متفق عليها، وانطلاقا من هذا المنظور الإجرائي تحددت

معالم منهج في مباشرة النصوص الادبية بالكشف والتقويم أطلق عليه في اللغة الفرنسية لفظ مشتق من المصطلح السابق فيسمى (التيماتيك)..

ويفرز السعي إلى تجاوز آلية الدخيل في إحدى المحاولات صورة اصطلاحية عبر قناة توليد الدلالي باتخاذ اللفظ المطابق للمعنى الاشتقاقي في أصله اللاتيني: الشيء كما تضعه فيتم اللجوء إلى مصطلح (الموضوعية).

ولم يكن بوسع مصطلح (الموضوعية) ان يحظى بالمقبولية لسبب بديهي وهو انه متمحض لدلالة مغايرة لا يمكن للغة النقد ان تتغاضى عنها وهي الدلالة المنحدرة من ارتباط المنهج بالموضوع بعد عزل كل ارتباط بالذات او بالوجدان او بأي قيمة مصادر عليها:... فالموضوعية بهذا المعنى مصطلح متعين في دلالته لا يحتمل الازدواج المعرفي، لذلك لا يمكن ان يكتب له التوفيق في هذا السياق النقدي المخصوص كبديل للمفهوم الدخيل. ومما لا شك فيه ان مجانية مثل هذا اللبس هي التي دفعت ببعض النقاد إلى الاتكاء على آلية التفكيك المفهومي فتحاشوا لفظ (الموضوع)، وهو في حالة الافراد واتخذوه مجموعا ثم تركوا جمع الكثرة (مواضيع) لأنه المتداول في المعنى الشائع الذي اسلفناه وصاغوه على جمع المؤنث السالم (الموضوعات) وبعد ذلك نحتوا منه نعتا بياء النسبة وعلقوه بمصطلح يشير إلى طبيعة المجال الذي يراودونه فيه من (دراسة) و(منهج) و(نقد) فكان النقد الموضوعاتي.

ورغم ذلك يظل المصطلح غير مسقر تمام الاستقرار وذلك لأنه انحبس في آلية التفكيك وهي آلية مرحلية لأن ارتباط المفهوم بأكثر من لفظ يعوقه عن الاستخلاص التجريدي وقد حاول بعض النقاد أن يصوغوا لفظا تراثيا باستخدام المصطلح النقدي القديم وهو (الغرض) في صيغة الجمع مستعملا عبارة (الدراسة الأغراضية)»(١٨).

من ثم، تتعدد دلالات المدلول الواحد، كلما تمت النقلة المنهجية المطلوبة، او النقلة الفضائية والمعرفية التي تحقق استمرارية التداول الفعال.

الانزياحات الترجمية في نماذج نقد الوسطاء:

ويعتقد سعيد السريحي ان: «... ترجمة المصطلح تشكل عبئا آخر فنحن حينئذ لا نسمي شيئا ننتجه بل نحاول ان نعثر على تسمية لمنتج خارج سياق اللغة التي تعامل بها، ولذلك فإن ترجمة المصطلح لا تعني تسمية الشيء بقدر ما تعني تسمية تسمية الشيء... ومن هنا فإن الاعتباطية التي تقوم بين الدال والمدلول لا تتحقق تماما لأن العلاقة هنا ليست بين دال ومدلول وإنما بين دال ودال آخر ينتسب كل واحد منهما إلى ثقافة تختلف عن ثقافة الآخر..»(١٩).

ويدفعنا هذا التقرير إلى طرح قضية الانزياحية من منظور اصطلاح (درجة الصفر للكتابة)، نظرا لاعتبار المعنى على مستوى من اللغة، التي تتجرد من الشحنات الزائدة للدلالة الموجودة بين الكلمات والاشياء. من هنا جاء اصطلاح: (درجة الصفر) مرادفا: لـ: (الاستعمال الشائع) و(الاستعمال المألوف) و(الاستعمال السائر)

و(التعبير البريء) و(التعبير البسيط) و(التعبير الدارج) و(الخطاب الفردي) و(الخطاب الحيادي) و(الخطاب الساذج) و(الكتابة الغائبة) و(الكتابة المحايدة) و(الكتابة الصامتة)..

ويرى: ح. صمود: «ان في استعمال المصطلح قبل بارث، وبعده ايضا ما اغرى المروجين له في ثقافتنا بالاكتفاء بإجرائه في المعنى.. إن الاكتفاء بنقل المصطلح دون الانتباه إلى مجال استعماله والحقول الدلالية والمفهومية التي سيغطيها يحكم على علاقاتنا به بالسطحية ويضعنا في موضع من بيده آلة يجهل مأتاها والثقافة التي صنعتها. فجعل القارئ العربي يتوهم ان لغة كامو وكتابته في الدرجة الصفر بمعنى انها لغة سيارة دارجة، نستعملها في مخاطبتنا اليومية، في مقابل اللغة الادبية المثقلة الرصينة.. فهمٌ يقصي القارئ العربي عن الحقيقة، بالتحولات الكبرى الواقعة في آداب ندعي اننا نتأثر بها ونعرف عنها الكثير..»(٢٠).

لذلك نقترح قراءة في الانزياحات العربية، التي اصابت ترجمات الناقد الفرنسي رولان بارث، وذلك من خلال خمسة نماذج بارزة لأهم ما ترجم له - في العربية لحد الآن - ... وهي اعمال نالت اهتمام المشرق والمغرب على السواء، وتناولها النقد العربي في كثير من المقاربات الادبية المعاصرة لحد انها صارت علامة من علامات حداثتنا.

النموذج الأول: (الصفر في الكتابة)

وهل نحتاج إلى نموذج صارخ للانزياح في عناوين ثلاث ترجمات لعمل واحد الا وهو:

(Le Degre zero de lecriture) (١٩٥٧)

الذي يترجم من خلال ثلاث انزياحات:

١- الكتابة في درجة الصفر (١٩٧٠)(٢١).

٢- الكتابة في الدرجة الصفر (١٩٧٨)(٢٢).

٣- درجة الصفر للكتابة (١٩٨١)(٢٣).

وتحفز هذه العنونة الباحث إلى اجراء مقارنات: (معجمية/تركيبية/شعرية/بين:

الترجمتين المغربيتين لفصل: (انتظام الكتابة..) - من الكتاب السابق - عند: (البكري/برادة).

الترجمتين المغربية والسورية في: فصل (ما هي الكتابة)، من نفس الكتاب عند (برادة/الحمصي).

وقد مكنتنا مقارناتنا للغة الترجمة من جرد الانزياحات، التي تصل حد المفارقات الغريبة، التي نقدمها للقارئ العربي، كما هي وله ان يستخلص المحصلات: (انظر الملحقين: (١) و(٢)).

النموذج الثاني: (لذة النص)

وقد لاحظنا كيف يتعاقب سبعة مترجمين على نص واحد لبارث - دون احالة أي منهم على الآخر - مما يعمق من هوة الانزياحات الاصطلاحية.

ففي قرابة نصف عقد صدرت ترجمات:

١-جريدة (المحور الثقافي) (١٩٨٦)(٢٤).

٢- فؤاد صفا/الحسين سحبان/محمد البكري (١٩٨٨)(٢٥).

٣- م. الرفرافي/م. خير بقاعي/م. هروشي (١٩٩٠)(٢٦).

ويبدو ان هذا التعدد الواعي ينبني على قناعات ترويجية احيانا، ذلك ما تعبر عنه مقدمة تحرير مجلة (العرب والفكر العالمي)، حيث تبرر عن علم سابق نشرها المتعدد الترجمات والمراجعات:

«وكلمة اجرائية للتحرير، فلقد رغبنا حقا في هذا النص وفي اعادة ترجمته رغم محاولات مشرقية ومغربية، واردنا نشره واسعا، لأن المحاولات السابقة ليست مقصرة بعض التقصير او كله هنا او هناك في الأداء والفهم فحسب بل محدودة الانتشار اقليميا وقطريا».

وجدنا الترجمة المغربية... الاقرب إلى بارث وإلى الصياغة العربية.. مع ذلك فقد وردتنا ترجمة من الزميل محمد خير بقاعي، وكانت مختلفة، رأينا المضاهاة. وعهدنا بها إلى زميل آخر هو محمد رفرافي، فسلك تقريبا سلوك الترجمة الجديدة، ثم جاء دور المراجعة الاخيرة من قبل فريق المركز، وكانت الحيرة والصعوبة وغموض الاختيار في الصياغات والعبارات والكلمات، واخيرا قدمنا هذا النص المنشور بعد مراجعة اخيرة من قبل رئيس التحرير، الذي رأى في الجهد المغربي ما يشبه المحاولات الانجح حتى الآن، ما خلا بعض النقص هنا وهناك او اختلاف الاجتهاد..»(٢٧).

وحتى لا نظل عند حدود اعلان النوايا، نقترح قراءة مقارنة لمعجم الانزياحات بين مترجمي (لذة النص) - مغربيا ومشرقا - دون احكام مسبقة او احكام قيمية: (انظر الملحق(٣)).

النموذج الثالث: (الأسطورة اليوم)

ليست مشكلة الانزياحات مجال صراع سوء تفهم بين المشرق والمغرب، بل تمثل حقل اختبار وتنافس بين المغاربة انفسهم، فهذا نص (الاسطورة اليوم) يترجمه مصطفى كمال (١٩٨٨) (٢٨) ويرحل به حسن الغرفي (١٩٩٠) (٢٩) (لينشر في العراق، وهكذا يتحول النص الاصلي (١٩٥٧) إلى نص حداثي نقدي، يعبر عن انزياح زمني وفضائي.

وقد قمنا بنفس الرصد لمعجم الانزياحات بين الترجمتين المغربيتين فتبين ان بالإمكان وقوعها في نفس اختلاف: (المشرق/المغرب)، فالأمر يتعلق اذن بالرصيد الثقافي، ولا يخص الخصوصية الفضائية وحدها: (انظر الملحق(٤)).

النموذج الرابع: (مدخل إلى التحليل البنيوي للسرد)

نجد في هذا النموذج تعاقب ستة مترجمين على النص الواحد:
(Introduction a Lanalyse structurale du texte) (١٩٦٦)
وقد كانت الترجمات بعناوين مختلفة، إذ يظهر الانزياح على مستوى العنونة:
١- العراقي: نزار صبري: (التحليل البنيوي للقصة القصيرة) (١٩٨٦) (٣٠).
٢- اللبناني: انطوان ابوزيد: (مدخل إلى تحليل السرد بنيويا) (١٩٨٨) (٣١).
٣- المغاربة: قمري/بحراوي/عقار: (مدخل إلى التحليل البنيوي للسرد) (١٩٨٨) (٣٢).
٤- اللبناني: نخلة قذيفر: (مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص) (١٩٨٩) (٣٣).
وقد حاولنا كالسابق تقديم جرد تمثيلي بالانزياحات التي لا تصيب فقط المصطلحات النقدية الاساسية، بل تتعداها إلى ابسط الكلمات: (انظر الملحق(٥)).

النموذج الخامس: (النقد والحقيقة)

صدر النص الاصلي لهذا الكتيب تحت عنوان: (Critique et verite) (١٩٦٦)، وكان عليه ان ينتظر ما يقارب العقدين ترجمة المغربي ابراهيم الخطيب (١٩٨٤) (٣٤) وترجمة اللبناني انطوان ابوزيد (١٩٨٨) (٣٥).

وبما ان هذا النص يندرج في صلب هذه المقاربة فإننا اوليناه جهدا اكبر في الجرد المعجمي الانزياحي، في محاولة للتعليم على المحطات الاساسية في هذا التجاوز والاختلاف المشروع احيانا والاعتباطي في اغلب الاحيان: (انظر الملحق (٦)).

تحصيل حاصل لشعرية الانزياحات

كان اقتراحنا موضوع: (بعض انزياحات المصطلح النقدي في الادب العربي المعاصر) نابعا من احساس بالخلل، وسوء التفاهم الحاصل بين العديد من الباحثين.. لحد ان النقاشات التي دارت بين الوسطاء كانت ذات طبيعة جدالية، طالما انتهت إلى وظيفة لغوية. لذلك لن يندرج عملنا لا في رأب الصدع، ولا في ايجاد بديل، بقدر ما سعينا إلى التحسيس بإشكالية مصطلح نقدي طالما اعتبر نزوة من نزوات الوسطاء الثقافيين مما ادى إلى معالجات خارجية، وإلى مجموعة من الاسقاطات المعرفية المختزلة للاشكالية..

ويدخل ما قدمنا في إطار التشديد على نماذج - بعينها - من مزايدات المعجميين، وتأويل النقاد، وحيرة الاكاديميين، وتشوش القراء العاديين والمحتملين على السواء.

والواقع ان المشكل لا يكمن في (اشكالية الانزياحات) في حد ذاتها، بل في (مشروعية) او (لا مشروعية) هذه الانزياحات.. كما لا يكفي ايجاد مصطلح نقدي، وإدراجه ضمن جرد بقوائم الف بائية، بل يقتضي ابداع المصطلح او صناعته صناعة هرمنوتيكية تقبل الصمود امام الاختبارية المنطقية، في نظرية المعرفة..

ويسترعي الانتباه في الانزياحات المصطلحية، اندراجها في قطائع معرفية غير مبررة، اما لطابع اللامبالاة بأعمال الآخرين او التجاهل العارف لها، اذ يشتغل الباحث العربي داخل جزر - تكاد تكون مستقلة بذاتها - لا يعترف فيها اللساني بالأديب ولا المترجم بالناقد، كما لا يستأنس فيه الناقد بمؤرخ الافكار الادبية، ناهيك عن دور الجامعات في هذه القطيعة، وهي التي يفترض فيها ان تكون مراكز تواصل وسلطة معرفية..

ولا ننسى سلطة الترويج الاعلامي للصحافة الادبية، التي تلعب دورا خاصا في عمليات التطبيع واضفاء طابع (الخصوصية) او (الاختلاف) على مادة ثقافية نقدية غريبة اصلا..

حبذا ان يكون للمقارن العربي رأيه في (اشكالية الانزياحات)، فهو يستشير المترجم ويسائله، ويستأنس بمؤرخ الافكار النقدية، لينتهي إلى ضرورة اعتماد نقد مزدوج: للذات الناقدة، وللادوات الاجرائية للنص المنقود.

د. سعيد علوش

هوامش

١- سعيد علوش، معجم المصطلحات الادبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٥، ص: ١٦٢.
٢- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، عن حمزة قبلان المزيني، المشكل غير المشكل، علامات، يونيو ١٩٩٣.
٣- مجدي وهبة، معجم المصطلحات الادبية، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٤، المقدمة.
٤- شارل فيال ومجدي وهبة، مساهمة في دراسة الالفاظ العربية للنقد الادبي، مجلة (ارابيكا) ج ١٧، ١٩٧٠، التقديم.
٥- حمادي صمود، معجم مصطلحات النقد الحديث، حوليات الجامعة التونسية، ع ١٥، ١٩٧٧ ص: ١٢٥.
٦- حمادي صمود، السابق، ص: ١٢٩.
٧- جبور عبدالنور، المعجم الادبي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩، المدخل.
٨- عبدالسلام المسدي، المصطلح النقدي وآليات صياغته، مجلة (علامات)، يونيو ١٩٩٣، ص: ١٥٦.
٩- منير احمد التريكي، حوار حول قضية المصطلح، (علامات) (١٩٩٣) ص: ٢٧.
١٠- حمزة قبلان المزيني، المشكل غير المشكل: قضية المصطلح العلمي، (علامات) (١٩٩٣) ص: ١٣.
١١- حسن عطية طمان، حوار حول قضية المصطلح، السابق، ص: ٣٨.
١٢- معجب سعيد الزهراني، حوار حول قضية المصطلح، السابق، ص: ٣٥.
١٣- عبدالله الغذامي، حوار حول قضية المصطلح، السابق، ص: ٤٢.
١٤- حمزة قبلان المزيني، السابق، ص: ١٨.
١٥- السابق، ص: ٣٣.
١٦- عزالدين اسماعيل، جدلية المصطلح الادبي، علامات، السابق، ص: ١٢٧.
١٧- عزالدين اسماعيل، السابق، ص: ١٣٥.
١٨- عبدالسلام المسدي، السابق، ص: ٩٩/١٠٠.
١٩- سعيد السريحي، حوار حول قضية المصطلح، السابق، ص: ٤٥.
٢٠- حمادي صود، نموذج من انحسار المجال الدلالي، علامات، السابق، ص: ١٥٧.
٢١- رولان بارث، الكتابة في درجة الصفر، ت: نعيم الحمصي، دمشق، ١٩٧٠.
٢٢- رولان بارث، الكتابة في الدرجة الصفر، ت: محمد البكري، البيضاء، ١٩٧٨.
٢٣- رولان بارث، درجة الصفر للكتابة، ت: محمد برادة، الرباط، ١٩٨١.
٢٤- رولان بارث، لذة النص، ت: جريدة المحور الثقافي، البيضاء، ١٩٨٦.
٢٥- رولان بارث، لذة النص، ت: فؤاد صفا والحسين سحبان، توبقال، ١٩٨٨.
٢٦- رولان بارث، لذة النص، ت: رفراف، العرب والفكر العالمي، ع ١٠، بيروت، ١٩٩٠.

٢٧- رولان بارث، السابق، ص: ١.
٢٨- رولان بارث، الاسطورة اليوم، ت: مصطفى كمال، دار الحكمة، البيضاء، ١٩٨٨.
٢٩- رولان بارث، الاسطورة اليوم، ت، حسن الغرية، الموسوعة الصغيرة، بغداد، ١٩٨٦.
٣٠- رولان بارث، التحليل البنيوي للقصة القصيرة، ت: نزار صبري، بغداد، ١٩٨٦.
٣١- رولان بارث، مدخل إلى تحليل السرد بنيويا، ت: انطوان ابوزيد، زدني علما، بيروت ١٩٨٨.
٣٢- رولان بارث، مدخل إلى التحليل البنيوي للسرد، ت: بحراوي/قمرى/عقار: آفا، الرباط.
٣٣- رولان بارث، مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص، ت: نخلة قديفر، بيروت، ١٩٨٩.
٣٤- رولان بارث، النقد والحقيقة، ت: ابراهيم الخطيب، الكرمل، قبرص، ١٩٨٤.
٣٥- رولان بارث، النقد والحقيقة، ت: انطوان ابوزيد، عويدات، بيروت، ١٩٨٨.

جدل المصطلح عند عبدالقاهر الجرجاني

(تأويل بين الأسطوري والعقلي)

أ.د. مصطفى ناصف *

تحتاج كلمة التمثيل في البلاغة العربية إلى كثير من التأمل. ولا بد أن نعود إلى بعض عبارات أسرار البلاغة. يقول عبد القاهر: عن تأثير التمثيل في النفس: فأول ذلك أن أنسى النفوس متوقف على أن تخرجها من خفي إلى جلي، وأن تردها في الشيء تُعلّمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم-نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس، وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع، لأن العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركوز فيها من جهة الطباع وعلى حد الضرورة يَفْضُلُ المستفاد من جهة النظر والفكر في القوة، وبلوغ الثقة فيه غاية التمام، كما قالوا: «ليس الخبر كالمعاينة»، و«لا الظن كاليقين»، فلهذا يحصل بهذا العلم هذا الأنسُ-أعني الأنس من جهة الاستحكام والقوة.

وضرب آخر من الأنس، وهو ما يوجبه تقوم الإلْف، كما قيل:

ما الحب إلا للحبيب الأول

ومعلوم إن الحب الأول أتى النفس أولاً عن طريق الحواس والطباع، ثم من جهة النظر والروية، فهو إذن أمس بها رحما، وأقوى لديها ذمما، وأقوم لها صحبة، وآكد عندها حرمة، وإذ نقلتها في الشيء بمثله في المدرك بالعقل المحض، وبالفكرة في القلب، إلى ما يدرك بالحواس أو يعلم بالطبع وعلى حد الضرورة، فأنت كمن يتوصل إليها للغريب بالحميم، وللجديد الصحبة بالحبيب القديم، فأنت إذن مع الشاعر وغير الشاعر= إذا وقع المعنى في نفسك غير ممثل ثم مثله=كمن يخبر عن شيء من وراء حجاب،ثم يكشف عنه الحجاب(١).

الواقع أن هذه الفقرات تتدافع بعض التدافع! في الفقرة الأولى يتحدث عبد القاهر عن الحبيب الأول أو النماذج القديمة التي يظل الشاعر يغترف منها. هذا الاغتراف يعني أن الحس الظاهر قد يقع في قلب الأسطوري المتمكن في النفس. والاضطرار أو الطبع هو الحبيب الأول. وهنا ينقاد النظر والفكر اللذان يعجب بهما عبد القاهر باسم طرق الحواس أو المعاينة أو اليقين.

---

* استاذ النقد والبلاغة، جامعة عين شمس

وربما كانت كلمة الحواس هنا لا تعني ما يتبادر إلى الذهن عادة، فالحواس هنا أكبر من المعقول من بعض الجهات. نحن نبحث عما هو حميم إلى أنفسنا. الحميم الذي استقر منذ زمن طويل لا لأنه محسوس بل لأنه في جوهره أكبر من المحسوس في حقيقته. لنقل إذن إن عبارة الحبيب الأول أغلى العبارات في الفقرة الأولى، وهي تكفل من المعنى أضعاف ما تكفله عبارات أخرى.

الحبيب الأول، هذا الأسطوري، يعبر عنه عبد القاهر بكلمات من قبيل الاضطرار والطبع، انظر كيف نتعالى على الفكر الذي حصلناه بعد هذا الطور الأسطوري العزيز، نحن نشرق بهذا الفكر، ولكن إزاء بحثنا عن انتمائنا الأصلي اضطررنا إلى تجاوزه إلى طور أسبق له نوع آخر من الثقة أو القوة أو الاستحكام. عبارة عبد القاهر إذن -إذا اعتبرت مفتاحها الحبيب الأول- أسلمت بعد قليل إلى هذا الأسطوري الذي يسميه عبد القاهر باسم العلم الأول. الأسطورة أمسُّ رحما بنا، وأقوى ذمما لدينا، وأقدم صحبة لنفوسنا، وآكد عندنا حرمة. الأسطورة هي الحبيب الأول الحميم. أما النظر العقلي فهو أشبه بالحجاب، إذا حاولنا أن ننتهك الحجاب وصلنا إلى أنفسنا القديمة ذات الوجه الأسطوري. ولكن لاحظ أن عبد القاهر يظل يحن إلى هذا الوجه الأسطوري محاولاً التوفيق بينه وبين العقل الحديث.

المتنبي يريد أن يتصور التفوق على الأنام تصوراً أسطورياً، ويريد أيضاً أن يضع قدمه في دنيا العقل الحديث التي تركن إلى الاحتجاج. والغزال هنا❖ لا يخلو من هذا الطابع الأسطوري. وله القدرة على أن يتغير، ويأخذ صورة أخرى هي المسك. الغزال يمكن أن يوجد، ويمكن أن يذوب في أجساد الناس والهواء والماء. هذا البعد الأسطوري ليس هو الحاكم الوحيد في البيت. هناك بعد آخر ينازعه. ويجب أن يظهر ما هو أسطوري بوجه أكثر ملاءمة في جو يتنازعه قديم وجديد.

وهكذا يصنع أبو الطيب صنيعه الذي يتتبعه عبد القاهر. يعبر عبد القاهر عن الوجه الأسطوري أحيانا بكلمة الغريب قائلاً: وهذا أمر غريب أن يتناهى بعض أجزاء الجنس في الفضائل الخاصة به إلى أن يصير كأنه ليس من ذلك الجنس، ثم يعبر عبد القاهر عن الوجه الثاني العقلي بقوله: «وبالمدعى له حاجة إلى أن يصحح دعواه في جواز وجوده على الجملة إلى أن يجيء إلى وجوده في الممدوح».

وبعبارة أخرى يبحث عبد القاهر عن تحويل ما هو أسطوري إلى ما هو نظري فكري إلى حد تعبيره. وهكذا تكون النتيجة شيئاً آخر، لا هي أسطورية خالصة. ولكن هذا يشبع حب عبد القاهر لنوع من الغريب الذي يسميه باسم التمثيل. وقليل منا من يرى في التمثيل هذا الجانب الحائر المشبع بقدر واضح من التناقض الذي لا يعتمد اعتماداً واضحاً على ركيزة عقلية رغم كل المحاولة المبذولة. وعبد القاهر إذن مشغوف بعالم موزع الولاء بين الحبيب الأول والحبيب الثاني الذي لا يمكن التسليم به وقبوله تماماً.

❖ الإشارة إلى بيت المتنبي :

فـإن تـفـق الأنـام وأنت منـهـم

فـإن المسك بـعـض دم الـغـزال

وإذا نظرت في البيت الثاني وجدت حالة أسطورية، أعني القابض على الماء.❖ إذا نظرت من الناحية العقلية أو الوجهة الحسية العادية وجدت هذا القابض غريباً. من الخير إذن أن نتصور استحالة القبض على الأنوثة أو امتلاكها لأن الأنوثة عالم أسطوري قد يملك العالم، ولا يستطيع العالم كله أن يملكه، لكن عبد القاهر كالذي يجمع العالم الأسطوري، ويتقرب إلى العالم العقلي. يريد أن يعطي لفكرة الشعر طابعاً أسطورياً عقلياً أو يريد أن يحتج للأسطوري بحجة حديثة تأتي من ميدان آخر.

هذا الخلط الذي يثير مزاجاً من التصديق البدائي والريب الحديث يروع عبد القاهر ويخلبه. ولذلك يحرص على استعمال كلمات من قبيل التثبيت والتقرير. وهي كلمات لا يمكن أن تخرج من ميدان الهوية وعدم التناقض. في حين أن القابض على الماء أخص ما يتمتع به الإيمان بوجود آخر مختلف تماماً.

والمهم أن كلمة التمثيل لا يمكن أن تكشف كشفاً حقيقياً إذا أخذنا كلام عبد القاهر على علاته، وتشبثنا تشبثاً سطحياً بفكرة المحسوس التي تقابل المعقول. عبد القاهر يريد من كلمة التمثيل خدمة كلمة الغريب، والغريب غير الحميم. والحميم هو الحبيب الأول الذي بات غريباً عنا من بعض الجهات لأننا معرضون لنسيان ما نملك. ولا بد أن يتبين عبد القاهر ما يتعرض له هذا الحميم المنسي من عدوان أو ريب، وإذ ذاك لا يستطيع البقاء إلا إذا دخل في دنيا الريب نفسها التي نسميها النظر والعقل. وبين الجانبين جدلا لا ينتهي. جدل لا سلام معه ولا قرار حقيقي.

عبد القاهر بذل غاية وسعه لكي يستحث القارئ على إنقاذ نفسه من الإلف والحجة العقلية الشائهة التي تعارض الحبيب الأول. وقد يسمى هذا الحبيب باسم الفطرة. والفطرة كلمة أكثر سلامة من الأسطوري. لكن التنازع قائم بين جدل حديث وفطرة قديمة. والتمثيل ليس إلا تعبيراً آخر عن مثل هذا التنازع.

علينا إذن أن نتدبر كلمة العيان ورؤية البصر(٢) عند عبد القاهر. ذلك أن هذه الكلمة تكاد توحي أن ما هو عقلي مهما يبذل فيه لا يخلو من الشك والريب. فماذا نصنع إذا أردنا أو أراد عبد القاهر أن يخلص منهما. عبد القاهر لا يكاد يفرغ من وطأة الشك والريب. الريبُ عميق في دلائل الاعجاز وأسرار البلاغة. ليس في الكتابين تجاوب أصلي ظاهر ينفي الريب نفياً قاطعاً. لكن عبد القاهر بداهة يبحث عن هذا التجاوب المفقود بحثاً دءوباً. وإذا به يجده في العيان ورؤية البصر. وكأنما كان عبدالقاهر مرتاباً في أساليب المناقشة والاحتجاج. عبد القاهر لا يكاد يرتاب في كلمة العيان.

❖الإشارة إلى قول الشاعر:

فأصبحت من ليلى الغداة كقابض
على الماء خانته فروج الأصابع.

لقد بقيت مبهمة بعض الإبهام. العيان كلمة تحتاج إلى تأمل. ولا بد من إنقاذها بإضافة بعد شبه أسطوري خيالي إليها. وقف عبد القاهر عند قول أبي تمام:

وطــــول مـــقــــام المرء في الحي مخلــــق
لـــديــبـــاجـــتــيـــه فـــاغــتـرب تـــتـــجـــدد
فــــإني رأيت الشـــمس زيـــدت محبـــة
إلى الـــنـــاس أن لـــيست عـــلـــيـــهـــم بســـرمـــد

يقول معلقاً: "هذا التجدد لا معنى له إذ كانت الرؤية لا تفيد أنساً من حيث هي رؤية، وكان الأنس لنفيها الشك والريب، أو لوقوع العلم بأمر زائد لم يعلم من قبل.(٣) في هذه الكلمات تتجلى وطأة الشك. وكأن الرؤية لذاتها لا قيمة لها في صريح قوله.

وربما كانت دقائق عقل عبد القاهر أخفى، لربما كان عبد القاهر مشغولاً بالتعارض الذي يقف في وجه التجاوب. التعارض في موقفنا من الشمس نحبها وننصرف عنها. نتجه إليها ونرتاب في أمرها. هذا التعارض أصلي في نفوسنا، تقسو علينا نفوسنا، حين تكشف الأشياء أحياناً كالذي تفعله الشمس في تخيلنا. قوة المثل المستكنة في الشمس تناوئنا، ولا نستطيع أن نثبت لها. قوة الشمس هي قوة نفوسنا ترهقنا إذا مضينا في التوضيح إلى أبعد مما ينبغي.

هناك إذن ما يشبه الخصومة الأصلية بيننا وبين الشمس تتضح في الشعر منذ وقت مبكر. والقمر من هذه الناحية أقرب إلى نفوسنا الحانية المتواضعة التي ترتاب في الوضوح والإشراق الحاد بعض الارتياب. هذا التعارض يعود بنا إلى موقف عبد القاهر الأساسي حول التأليف بين المتنازعات. التنازع كامن في نفوسنا في كلام أبي تمام. والأنس الذي يبحث عنه عبد القاهر لا يستقيم مع موقف واحد من أنفسنا. إننا محتاجون إلى أن نجد أنفسنا، وإذا وجدناها اعترانا ميل إلى مفارقتها بعض المفارقة أو الاغتراب عنها.

سوف تظل الشمس هي نفوسنا، ويجب أن نقبل التحدي، وأن نخضع لها. فارق نفسك بعض المفارقة، وحاول أن تعيش على محبة نفسك، لكن هذه المحبة ليست بالأمر اليسير. المحبة تحتاج إلى أن تعيش على أكثر من مسافة بينك وبين نفسك. الشمس أمامك بالمرصاد. الشمس كما قلنا هي نفسك التي تتبدى، وتتجسم أمامك. سوف تنفصل عنك نفسك انفصالاً يبهرك، وحينئذ تشعر أنك لست أنت، يمكن أن تتفوق على نفسك، ولكن هذا يكلفك كثيراً. لا بد أن تغير المسافة، وأن تحنو على نفسك الصغيرة، لا بد أن تختفي عن قوتك، وسطوعك، وتحديك، وطاقتك العقلية.

هذه بعض آفاق البيتين اللذين قالهما أبو تمام. ولكن عبد القاهر عزّ عليه أن يستقصي قوة المحسوس من أين تجيء، وظن أن المحسوس في خدمة المعقول، فكأنه يحترم المعقول في ظاهر القول بأكثر مما ينبغي. لكن

عبد القاهر لا يمكن أن يفهم إلا إذا جمعت أطراف الكلام كلها أو أكثرها، لقد عدنا هنا إلى همه الأساسي، هم التنقل بين المشابهة والمباينة، وعدنا إلى همّ أبي تمام وهمّ عبد القاهر أيضاً في إيجاد مصالحة من نوع ما بين الخيالي والعقلي، بين الأسطوري والمتجرد.

أبو تمام سيد المحتفلين بهذا الإشكال العسير الذي لم يبحث بعد بحثاً وافياً. وعبدالقاهر يضم أبا تمام والبحتري في حلقة واحدة. إنه يراهما معاً معنيين بإشكال واحد. هناك مستويان يحاول كل منهما إيجاد تآلف بينهما. ليس التآلف يسيراً. وليست الخصومة بينهما ضئيلة. لقد رأينا البدر الذي يخاصمنا بعض الخصومة في شعر البحتري الذي أعجب به عبد القاهر.❖ لكن خصومة البدر لا تخلو بداهة من تلطف ومداهنة وود أيضاً. لكن الخصومة والود يلعبان معاً في عقل البحتري وعقل أبي تمام وعقل عبد القاهر الجرجاني. ما من وحدة ساذجة مستقيمة الخطى. هناك في باطن ما نسميه حداثة الشعر، وفي باطن كلام عبد القاهر ريب عميق لا يمكن التغلب التام عليه ومحاولة عبدالقاهر معالجة هذا التناقض أيضاً من وراء ستار كلمة التشبيه والتمثيل.

لا تقل إن عبد القاهر يرى الأنس قريباً متاحاً بين يديك أو بين يديه. الأنس يحتاج إلى مجاهدة، والأنس يروح ويغدو، تتجاذبه الشمس التي تفارقنا، والشمس التي تعود إلينا. ولكنك لا تدرك هذا النوع من التجاذب أو التدافع في الكتاب إذا قرأته مرة واحدة أو قرأته متأثراً بفهم أصحاب شروح التلخيص.

الكتاب أكثر دهاء مما نتصور، وما يتعرض له الشعر (الحديث) في منطق عبد القاهر شيء يعز علينا أن نتجاهله. كيف نتجاهل هذا الإيهام الباطني العنيد. الإيهام بأن الشمس تطلع كل يوم فتسرك وتسوؤك. وتتحرك أنت بين المسرة والمساءلة. لن تزول الشمس، ولن تفارقك نفسك تماماً. ونفسك مسلّطة عليك تسلط الشمس. علينا إذن أن نتعامل مع هذه السلطة العنيدة تعاملاً لا يخلو من مداهنة ورياضة وجمع بين الرفض والقبول.

ان عبد القاهر من خلال كلامه عن الأنس بالمشاهدة يكاد يحرك أخلاطاً من القلق حول التنازع الذي أصررت عليه بين العودة المؤقتة الخاطفة إلى اليقين الدافئ الذي يحتضننا أو نحتضنه، وهذا الواقع الذي نتعقله في صعوبة لا تخلو من أسى فنطارده ويطاردنا. لنقل إن الأنس بالمشاهدة أنس بعالم غير العالم. إننا لا نكاد أن نشاهد أنفسنا إلا قليلاً. ولن نشاهد أنفسنا إلا على حساب جوانب أخرى. مشاهدة أنفسنا ينبغي أن تكون فيما أظن هي المقصودة بكلمة الطبع والرؤية وما إليهما. إننا في أنماط الاحتجاج العقلي لا نكاد نستمتع استمتاعاً بريئاً بأنفسنا. عبد القاهر لا يخلو من ومضة صوفية محبوبة في هذا الموقف أيضاً.

❖قال البحتري:

دان علـــى أيـــدي الـــعـــفـــاة وشـــاسـع
عـــن كـــل يـــد في الــــنـــدى وضـــريب
كـــالـــبـــدر أفـــرط في الـــعـــلـــو وضـــوؤه
لـــلـــعـــصـــبـــة الـــســاريـــن جـــد قـــريـب

طالما نسب عبد القاهر إلى إعلاء كلمة الاحتجاج. ولكن عبد القاهر في أكبر الظن يبحث المراوحة والترجح أو التعذيب أو الاستمتاع الذي يبلوه المرء قربه من هذا العقل وبعده عنه. لكن كلمة العقل في كتاب أسرار البلاغة حمالة أوجه لا وجه واحد. إنه أحياناً يستعمل الكلمة لكي يعبر عن «نقاء» الفطرة التي يجدها ممثلة في النص الديني الكريم. هذا النقاء الذي يُذكرّه بما جد على العقل العربي والإسلامي من توزع وحرص على الاستمتاع بحاسة الاختلاف. ومستنقع الخلاف أمر يعني عبد القاهر في كتاب أسرار البلاغة. وجاذبية الخلاف وصعوبة العودة إلى التناسق الباطني الحميم هو الموضوع الجدير بالكتاب.

لكن المرامي لا تنال كلها بسهولة، فقد علقت كلمة المحسوس وما أشبهها بعقولنا حتى استحال علينا التعمق فيما تحمله الصور المحسوسة أو المنتمية بوجه ما إلى المحسوس، وظهر شيء من الجفوة بين الإلحاح على الشبه، والتنبه إلى قيمة المفارقة. وليس من الممكن بعد هذا العمر الطويل أن يغضي عن الطابع الأسطوري الذي يصنعه الشعر من هذه الكائنات المحسوسة بحيث تتحول إلى عالم فوق المحسوس دون أن ندري. وما أكثر ما ردد الباحثون بعد عبد القاهر أبياته، وما أكثر ما وقفوا عند وجه الشبه الحسي أو شبه الحسي. ولك أن تذكر مثالاً على ذلك قول قيس بن الخطيم.

وقـــد لاح في الصـــبـــح الثريـــا لمن رأى
كـــعـــنـــقـــود مـــلاحـــية حين نـــورا

ولا يستطيع القارئ أن يغضي عما صنع الشعر من تجاوز عنقود الملاحية المنور فقد استحال إلى ما يشبه أن يكون صورة أولية منقولة من الأرض إلى السماء أو صورة تجتمع فيها أضداد. هذه الصورة التي تنافس الثريا وتريد أن تأخذ مكانها.

استحالت صورة عنقود الملاحية في غمضته إلى أثر قديم، وذهب عن الملاحية شيء كثير، واشتبه أمرها، وتسامى القارئ على أشياء كثيرة مرتبطة بها، وتبادر إلى الذهن كيف يراد من عنقود الملاحية أن يصعد، ومن الثريا أن تهبط قليلاً. فلا أنت راضٍ ببعد الثريا، ولا أنت مطمئن إلى علاقتك بعنقود الملاحية.

ونحن نريد أن ننتزع الثريا من عليائها واجتماعها ونظرها إلينا، وقوتها وسحرها، وكأنما نحن منفردون مستوحشون في حضرتها، ليس لنا من حول ولا طول، وهذا كله على مبعدة من عنقود الملاحية المنور. ولكن عنقود الملاحية طاقة خيالية أسطورية ننساها أو ننسى أننا حين نشق الحجب دونها نريد أن نعلو على أنفسنا، ونعلو على الجانب الحسي منها ومن العنقود، فلا همَّ لنا إلا أن نتساءل أحق أننا أمام عنقود ملاحية. أحق أننا نفهم عن عنقود الملاحية ما ينبغي. ولكن في البيت نبرة بعد نبرة. لنحاول في سكرة أو إغفاءة ما لا نستطيعه في يقظة وتأمل. لنحاول نقرأ في القريب المحسوس الممتع شيئاً بعيداً غير محسوس ولا ممتع. كيف إذن يصعد المحسوس. فإن المحسوس في نفسه ليس حميماً على الدوام. المحسوس قد يذكرُ بالفرق والبعد والتناطح.

وهكذا نستطيع، إذا تأملنا في إضفاء بُعد سلفيٍّ على بعض الصور، أن نجد التنازع الذي ينشأ بين عنقود الملاحية المنور في طابعه الحسي والثريا التي لاحت في الصباح، فكيف يجتمع هذا وهذا دون أن يغير كل واحد مكانه، ويتحرك نحو الآخر بعيداً عن الآخر. وبعبارة أخرى إن فكرة الشبه تبدو هنا وفي أماكن كثيرة غير ملائمة لقوة البيت.

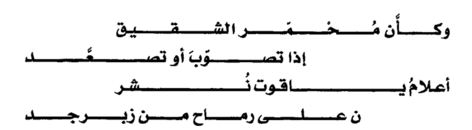
لنقل إذن إنّ البُعد السلفيَّ قد يكون كامناً في الثريا، وكامناً في عنقود الملاحية. والثريا إذا اجتمعت إلى عنقود الملاحية ذكرتنا بأنها أكبر من أوهام الإنسان أو ذكرنا عنقود الملاحية -إذا اجتمع إلى الثريا- أن العنقود وهم من الأوهام لا أكثر من ذلك. هذه دنيا ساحرة تخيل إلينا أن عين الشبه عين قاصرة، وأن الدنيا من حولنا وفي أنفسنا تحتاج إلى مصالحة. فقد تفرقنا عن أنفسنا، وتفرقنا عن العالم، وأصبح التئام الجرح صعباً. وليس شيء أرعى إلى الغرابة من أن يكون عنقود الملاحية رمزاً إلى عقولنا. نريد أن نأكله كما تؤكل الأصنام ليخلص المرء من المفارقة في بعض الأحيان. ولذلك يشيع في البيت ما يسميه عبد القاهر في موضع آخر قريب النافر من المسرة.(٤) ومعنى هذا أن البيت يسخر من نفسه أو يسخر من سرورنا به. فالسرور نافر، والنافر يسخر من محاولة سطوة التشابه.

ولكن مثل هذه التأملات عزّت علينا لأننا لم نستطع أن نقرأ في المحسوس شيئاً فوقه، هو أن نقرأ فيه مشكلات عقولنا التي لا تنقضي. فالمحسوس تكمن في طاقة التناقض بأكثر مما تكمن فيما نسميه باسم المعنوي أو المعقول. وما دمنا نتحدث عن التناقض فنحن نجري مع عبد القاهر في دنيا مثلين متباينين، أو مؤتلفين مختلفين. دنيا جدل لا يصح التخلص منه بمصطلح المشابهة.

والمهم أن عبد القاهر يبدو على مشارف السخرية، في عبارة أو عبارات، من الهوية أو المغايرة. ولا يسعنا أن نقول باجتماع التباين والائتلاف دون أن نلجأ أحياناً على الأقل إلى مشارف الأسطورية. هذا الائتلاف قد أعطى من الأهمية الكثير على الرغم من أن بعض عبارات ومصطلحات عبد القاهر تشكك فيه لو تأملناها بدقة. انظر مثلاً إلى قوله(٥) والمعنى الجامع في سبب الغرابة أن يكون الشبه المقصود من الشيء مما لا ينزع إليه الخاطر، ولا يقع في الوهم عند بديهة النظر إلى نظيره الذي يشبه به، بل بعد تثبيت وتذكر، وقلى للنفس عن الصور التي تعرفها، وتحريك للوهم في استعراض ذلك واستحضار ما غاب.

هذه العبارة تعني أننا نكدأ نفسنا بحثاً عن مطلب غائب لا يتحقق، وبنا شوق إليه، ولكننا لا نجده إلا بعد رياضة وتكلف. عبد القاهر إذن يرى التشابه والائتلاف مطلباً صعباً، ويراه جديراً بالتنقيب. لكن إلى أي مدى تظهر هذه العبارات السابقة وما إليها ما نتكلفه في سبيل العثور عليه. العبارات والمصطلحات تشي بأننا قد نتكلف تصور الائتلاف، وتشي بأن بديهة النظر مشغولة عنه، وأن الخاطر لديه من الأسباب ما يجعله غريباً عن الائتلاف، أو ما يجعل الائتلاف غريباً عنه. وتحريك الوهم عبارة مهمة لأن الوهم لا يؤدى مؤدى كلمة العقل والفكر. الوهم قد يختصم معهما. أي أن الائتلاف بعبارة أخرى وهم يتحرك في ظل خصومات غير قليلة.

لا بد أن نقرأ هذه العبارات قراءة متأنية. وعبارة الشبه الغريب تعني بسهولة أن الشبه يمكن أن تتشكك فيه. «الشبه الغريب» مصطلح يحمل في طياته شيئاً من التناقض لا نفطن إليه. إذا أصررنا على أن التشابه وهم من الأوهام أو حنين من الحنين أو مطلب لا يسهل تحققه في المقام الذي نحن فيه. وربما أراد عبد القاهر، واعيا أم غير واعٍ، أن يشكك في التشبيه نوعاً من التشكيك. نحن نجاهد في البحث عن الائتلاف. ونحن الشعراء أو القارئين للشعر نصنع صنيع عبد القاهر، قد نتمسك ببعض التفصيلات التي لا تراودنا إلا بصعوبة. ولكن هذه التفصيلات أمرها غريب. وهنا يسوق عبد القاهر قول الصنوبري:


وكأن مُحْمَر الشقيق
إذا تصوّبَ أو تصعَّد
أعلامُ ياقوت نُشر
ن على رماح من زبرجد

هنا نجد لطف الغرابة قد ائتلف من تفصيلات بعيدة عن الخاطر. عجباً لقد ضقنا أو ضاق عبد القاهر بالمحسوس الذي أعزّه وقدره، وقال إنه «علم الطبع» الذي هو أغلى ثمناً من «علم العقل». خرج عبد القاهر من المحسوس القريب إلى الغريب، وخرج من الأنس الذي ذكره نصاً إلى الغريب، وخرج من (الجملة) الحميمة إلى التفصيل الذي يأتي متأخراً إذا نحن لم نركن إلى (الجملة) السابقة التي هي أكثر دفئاً.

والمهم أن الجو العقلي والنفسي في كتاب أسرار البلاغة يتعرض لشيء من التفاوت. عبد القاهر -بعبارة أخرى- يتشكك في الشبه تشككاً لم نكد نصغي إليه صغاء متيناً. ما أجدرنا بذلك. وكلمة الغريب تخايل عبد القاهر، وتخايلنا مرات بعد مرات. فكيف نتخلى عنها، ونقع فرية الاعتقادات السهلة أو فرية ظنون متردية في التشابه والاطمئنان.

لا بد لنا من أن نذكر مسألة الاختلاف ذكراً أكبر. ولا بد لنا من أن نبحث عن نوع آخر من الائتلاف لا يقوم إن قام على التشابه. انظر مرة ومرة إلى كلام الصنوبري الذي لا نعرف حتى الآن كيف نقرؤه. ومن ثم نسرع إلى ذمه أو النفور عنه. كان الإمام عبد القاهر أبرع في مقاومة النفور، وأصدق منا في القراءة. قال لقد توهم الصنوبري واغترب، وبحث عن عالم مقدّر لا عالم موجود. بحث عبد القاهر أو بحث الصنوبري معه عن عالم ممتنع. لِمَ، وكيف؟ لا نكاد نسأل أنفسنا. وإذن فنحن لا نثري كلام عبد القاهر إثراء. فنحن مشغولون عن الإثراء بالرضا الأبكم أو النفور الأبكم.

عبد القاهر لا يملّ من ذكر عالم الغريب والغرابة كما وضحنا في مكان آخر. وعبد القاهر مشوق إلى تركيب لا ندري كيف خطر لذهنه. أكان العالم الذي يراه مضطربا متدافعاً. أكان عبد القاهر يبحث عن تشابه أم كان فيما كان يبحث عن استبدال عالم بعالم. عالم قد تظن أول وهلة أنك تعرف شيئاً عنه ولكنك ما تلبث أن تنكر

شيئاً منه وأن تجده غريباً.

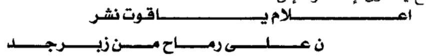
عبد القاهر يبحث عن أشياء لم ترها أعين، ولم تسمعها آذان. ولكننا قساة لا نرحم عبد القاهر ولا نتأتى له في رفق. عبد القاهر مغترب، والدنيا من حول عبد القاهر مغتربة. وربما كنا الآن بعد هذا المدى المديد مغتربين. أظن الناس قد تمسكوا بعبارات عبد القاهر، والشعر الذي أورده عبد القاهر لأنهم وجدوا غذاء لهذه الغربة، لرفض ما يرون، والبحث عن دنيا لا تستقيم إلا في الوهم. ما هذا الخلاص الذي يراود عبد القاهر، ويراود قارئيه المعجبين به الذين لا يبغون عنه حولا. يراودنا أيضاً عبد القاهر -من ناحية- يوهمنا أن هنا شبها، ويوهمنا أن الشبه غريب. لك أن تقبل الشبه، ولك أن تنكره، ولكننا أنسينا التوزع والانقسام الذي يكمن في عبارات عبد القاهر.

نستطيع أن نرى في الغرابة رأياً أكثر خدمة لها من الإلحاح على الشبه أو وجهه. أن نرى النيلوفر الندى الذي أمعن في الحياة غريباً، وأن نرى دبابيس عسجد قضيبها زبرجد عالما غريبا، وأن نرى التنافر الذي يشير إليه عبد القاهر، وينشاه بين العالمين أيضاً. النيلوفر غريب، لا تنسى ذلك. ولولا غربته وغرابته لما اجتمع إلى دبابيس مشتبهة مخيّلة موهمة، لا تستطيع أن تقرب هذه الدبابيس من عسجد دون أن تحتاط، وكنت خليقاً بأن تقرب النيلوفر في يسر أكبر لو أنه عاش في بيئة أخرى يحاور فيها شيئاً آخر.

وهكذا ننتهي إلى أن كلمتي الغريب والأسطوري تتلاقيان، وأن الذي نراه منذ القدم وهو النيلوفر، والذي نراه الآن وهو دبابيس العسجد وقضبانها التي تشبه الزبرجد. كلاهما أدخل في أسطورة منه في حقيقة. لا فرق بين أن تستخدم كلمة الوهم والغريب وأن تستخدم كلمة الأسطورة.

وقل مثل ذلك في أبيات أخرى للصنوبري؛ الحاسة الأسطورية أو الخرافية إن شئت أن تفرق بينهما ماثلة. كل العالم وهم. الأعلام والرماح وهم. الشقيق الذي كان يعد من أزهار الملوك التي يحسن حمايتها وهم كذلك. انظر إلى الشرف والغنى اللذين يحومان حول الشقيق ماذا جرى لهما.

ليس لدنيا إلا غرائب. والغرائب تحنو على الغرائب. وكأنها في حنانها تنافس التركيب * الصامد الذي يشتهيه عبد القاهر. إذا أصررنا على الغرائب لم تكد فكرة التركيب تستقيم لدينا لأن التركيب بطبيعته ينفر بعض النفور من الغريب. لكن التركيب الذي يصطنعه الشاعر ويبحث عنه عبد القاهر تأييد للغريب؛ فكأن التركيب نفسه واقع في مأزق، إذا نظرت إلى:


اعــــلام يــــــاقوت نشر
ن عـــلـــى رمـــاح مـــن زبـــرجـــد

* *في وسع قارئ صبور أن يرجع إلى تفصيلات هذا المصطلح في كتاب أسرار البلاغة. ص ١٦٠، ١٦٥، ١٧٢ في تحقيق محمود شاكر.*

في جوار البيت الأول:

وكـــــــأن محمــــــــر الشـــــــقـــــــيـ
ق إذا تصـــــــوب أو تصــــــعـــــــد

أدركت أي عجز يصيب الشقيق، ويصيب الأعلام والرماح جميعاً. كل شيء وهم كما قلنا. وكل شيء قد يغري قارئ عبد القاهر بأن يقول إن عبد القاهر يبحث عن أسطورة تسخف الأساطير أو الأساطير المقيدة، كالشقيق والنيلوفر الندى. ولكننا صنعناوهماً أكثر سخفاً واشتباها من ياقوت الأعلام وأعلام الياقوت ودبابيس عسجد أو عسجد الدبابيس.

وهكذا انتقلنا من التركيب العضوي الذي تختفي فيه التفاصيل إلى تركيب صناعي يضج بالتفاصيل. لقد كان تركيب الشقيق وتركيب النيلوفر شيئاً آخر غير تركيب الصورتين المصنوعتين. لقد عز علينا أن نجد التركيب الحق. عز علينا أن نجد الائتلاف ولما عزّ علينا أن نجد الائتلاف مزّقنا تركيب الشقيق، ومزقنا تركيب النيلوفر، فرقناهما لأننا لم نرض عنهما رضاً كاملاً. لقد لعبت في عقولنا بعض بواعث التعذيب والاغتراب عن الأساطير التي يعيش عليها الإنسان في حال توافقه وتماسكه ونضجه.

نحن إذا لا نحنّ حنينا واضحا إلى النيلوفر والشقيق، نحن نفرقهما، نعذبهما، نحّنطهما نحن لا نستطيع أن نراهما بريئين حميمين. هذه أزمة وجود لا أدري كيف غابت عنا: لقد تحولت الأسطورة إلى خرافة ووهم. والوهم مشتبه يتألف من ياقوت وزبرجد أو يتألف من عسجد وزبرجد. هذا ما تنطق به أو تومئ إليه عبارات عبد القاهر: اهتدى عبد القاهر بحدس غريب إلى أن التفصيل ينافس التركيب، اهتدى إلى أن الأجزاء قد تنافس الكل، اهتدى إلى أن كل شيء ينقصه الوضوح والإقناع الطبيعي. ولكننا لو أسلمنا أنفسنا للبحث عن التشابه ضاعت منا هذه الملاحظات التي تؤول إلى تعجب.

عبد القاهر يسألنا من خلال مجاهداته. يستوقفنا، ليس منتهى كلام عبد القاهر هو التفصيلات والأبنية الوهمية. منتهى الكلام هو السؤال، والتعجب، والتحدي، والتراجع عن القبول، والريب في منطق الفهم والأقيسة والريب في منطق المعقولية أيضاً. لكن هذا كله لا يستقيم دون أن نحول الاحتكام إلى ما نسميه المحسوس والوهم إلى دنيا الأساطير التي تجادلها الخرافات أو الخرافات التي تنشأ في أعقاب الأساطير.

لكل مجتمع أسطورته؛ فهل صَحّ من أمر المجتمع أن ينشئ أسطورة من:

أعـــــــلام يـــــــاقـــــــوت نشـــــــر
ن عـــــــلـــــــى رمـــــــاح مـــــــن زبـــــــرجـــــــد

أم أن الشعر والتأويل الغريب الذي ظفر به على يد عبد القاهر-كلاهما يسأل عن قوة خفية ليس السبيل إليها ميسوراً. الأسطورة بحث عن القوة في غير فطان قوة العقل وقوة المنطق وقوة الواقع المحسوس. ما القوة

الخافية؟ وما معوقاتها؟ ما هذا التحول الذي أصاب الشقيق وأصاب النيلوفر. ما هذا التحول الذي باعد بين قديم وحديث أو جعل القديم والحديث كالمتنافرين.

هل يستطيع المجتمع أن يبقى أسطورته وينميها دون عقبات ومخيّلات وتوهمات. ما الذي جرى لأسطورة المجتمع. نحن نغفل هذا السؤال لأننا لا نجمع الكلمات الأساسية التي يتحرك بينها عبد القاهر. عبد القاهر يتحرك بين كلمة الوهم والغريب من ناحية وكلمة النظر والفكر من ناحية. وقد أصر الشرَّاح على الاتجاه إلى هذه المجموعة الثانية، وإذا بنا نهمل ريب عبد القاهر فيها.

نحن بحاجة إلى أن نقدر الفرق بين الروحي والعقلي. إن كلمة الوهم في عبارات عبد القاهر قد تعني هذا الروحي. لا بد إذن في تعمقنا لكتاب أسرار البلاغة أن نقف طويلاً عند مدلول كلمتي الوهم والغريب ولا نأسرهما في إطار الفلسفة العقلية.

لا بد لنا أن نفترض أن أسطورة الشعر القديم لم تنقطع وطأتها. إنها أسطورة حياة ذهبت. أصاب الرماح والرايات والشقيق شيء كثير. وأصبح التوافق معها عزيزاً. هذه المقومات من ثبات أو صمود هل ضاع شيء منها، فاحتاج الشعر إلى بناء أسطورة ثانية على أنقاض الأسطورة الأولى. لا بد أن يُدخل الشعر الحديث الياقوت والزبرجد لكي ينبئ عن الدرة القديمة التي كان يبحث عنها الشعر القديم. ذهبت معالم هذه الدرة التي يسعى إليها الغواص أو البحث عن الأسطورة. وتخايلت الدرة من جديد، ظاهرها محسوس وباطنها اكبر، ظاهرها من صنع الانسان وباطنها يسخر. ظاهرها مادة وغنى وباطنها روح وقوة ومعنى.

في الشعر القديم يتمثل الروح أو المعنى منطلقاً متفرداً. ولكن جد على الشعر والحياة شبهات الغنى، وأحلام الامتلاك غير المحدود، والبحث عن الصمود من خلال البريق والوفرة، وتسخير الدرة القديمة، وتأبى صورة الدرة الحديثة إباء لا يخلو من صورة الأنوثة الضائعة التي يراد استبقاؤها.

اشتبهت أنوثة غامضة، وقوة قديمة، وزينة حديثة. وبات التعبير عن هذه المتباينات أو التأليف بينها هم الشعر وهم عبد القاهر.

لا بد للحياة من أسطورة تنظم صعوبات غير قليلة مطلوبة وغير مطلوبة. أسطورة قد تشتبه مع الإشباع الوهمي للرغبات. ويظل عبد القاهر أمام مشكلة التأليف بين المتباينات. التأليف بين الصغير والكبير (النيلوفر- الشقيق- والعسجد- والزبرجد)، المتغير والثابت، أو المطبوع والمصنوع أو القوة الفطرية والملك المنظم. التأليف بين حرية النفس ونقائها وقيودها وعوارضها ومتغيراتها. ألا يحسب لعبد القاهر اختيار الأبيات التي تطرق الأبواب مرة واحدة في قوة وإصرار واختصار.

الفلسفة العقلية تتهاوى على يد عبد القاهر كثيراً وإنَّ تصورات خطيرة ذات وجه فوق العقل يراد التأتي لها أو التجول في ربوعها. إن الفلسفة العقلية تهتم بأن تجعل الصور السابقة ممتنعة من الناحية العرفية، وممكنة من ناحية التصور التجريدي. ولكن إصرار عبد القاهر على الغريب والواهم يراد به في الأغلب انتقال الصور إلى هذا العالم المشكل الباهر الذي يسر وينفر. واجتماع السرور والنفور ليس من اليسير أن يصاغ في قالب يسميه عبد القاهر مقتضيات العقول.

هناك إذن تخييل كامن في معظم الكتاب لا في قسم واحد منه. هذا التخييل يعني إذكاء جانب فوق العقل أو محاولة خلق أسطورة مهمة في جو صعب لا يسلس ولا يلين.

علينا ألا نبخل باستخراج الرهب من عبارات يظهر عليها الإغراء والمتعة في بعض النواحي. هذا الرهب الذي عجزنا عن أن نقرأه في الصورتين السابقتين. الرهب ظاهر في عبارات عبد القاهر مهما يخف على الشراح المتقدمين والمحدثين.

الرهب كوجه باطن للرغب، الخشية كوجه باطن للتعلق أمر يستحق الانتباه. الجمع بين الجانبين قد يسمى دراما أو يسمى أسطورة لأن الأسطورة ذات طابع درامي.

ما أكثر النقاش الذي دار في أسرار البلاغة حول ما يسمى في ظاهر الأمر الفرق بين التشبيه والاستعارة. لست أدري هل توقفت يوماً أمام كلمة الاستعارة لِمَ فضلت أو اختيرت دون غيرها من الكلمات. ما الحاجة التي يراد التعبير عنها بهذه الكلمة . ولماذا يختار عبد القاهر هنا مثلاً معيناً هو زي الملوك وزي السوقة. أن تخلع عن الرجل أثواب السوقة وتنفى عنه كل شيء يختص بالسوقة، وأن تلبسه زي الملوك، فيبدو للناس في صورة الملوك حتى يتوهموه ملكاً(٦) ثم يقول: لو أنك ألقيت عليه بعض ما يلبسه الملك من غير أن تعريه من المعاني التي تدل على كونه سوقة، لم تكن قد أعرته بالحقيقة هيئة الملك، لأن المقصود من هيئة الملك أن يحصل بها المهابة في النفس، وأن يتوهم العظمة، ولا يحصل ذلك مع الأوصاف الدالة على أن الرجل سوقة.(٧)

هل يمكن أن نأخذ نقاشاً من هذا القبيل على أنه بحث عن اسطورة جماعة تسمي باسم الاستعارة. وهل يلفتنا هنا البحث عن الهيبة والعظمة اللتين تساوقان عناية عبد القاهر بالأسد في كتابي دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة. هل الأسد إذن بوصفه استعارة هو حاجة مجتمع إلى أسطورة يجتمع لها ما يعوز العبارات الأليفة.

هل نحتاج في بحث اللغة إلى ما يشبه مفهوما أسطورياً أخلاقياً نتحرك في داخله. هل كان الأسد رمز الخلاص، ورمز النقاء، ورمز القوة الصريحة الشريفة لا القوة المداجية التي تعمل في الظلام. هل كان الأسد مجمع قوة الروح وقوة المادة. لكن الأسد في شروح المعلقين فقد هذه الإيماءات حتى استحال إلى شجاعة شاحبة أو شجاعة لا تحمل من قوة الخلق وعزم السرائر شيئاً. لماذا لا نقف أمام كلام عبد القاهر عمدا عن زي الملوك وزي السوقة. الأسد مرتبط بالملوك، والملك ليس عالما يطوى في داخله سوقية. الملك يجب أن يكون نقياً نقاء الأسد. عبد القاهر يتحدث عن الاستعارات غير النقية التي تفترق حقائقها عن ظواهرها. الكلام في الأسد، والتشبث بفكرة الاستعارة «غير الملوثة» كلاهما يعنى - لو تأملنا - أن عبد القاهر يعنى نفسه - من خلال ما نسميه ملاحظات بلاغية - بما يشبه مطمحا إلى أسطورة... إن حلما شريفا جديرا بالانتباه يحوم في أسرار البلاغة. لكن هذه الأسطورة الأساسية دونها أساطير أخرى أو ما يشبه الأساطير تعوقها، وتنتحل قوتها، وصفتها في الظلام.

وأنا أرجو أن يتسع وقت القارئ وصدره ليعاود النظر في فصل لا ينفذ حبّي له - سماه عبد القاهر أو سماه بعض المحققين باسم التخييل بغير التعليل: وتكاد كلمة التخييل تعنى البحث عن أسطورة على النحو الذي أشير إليه هنا. انظر فيما تعاور كلمة الشمس من أجواء، وانظر إلى حرص عبد القاهر على أن يتولاها بالعناية:

قامت تظللني من الشمس
نفس أعز عليّ من نفسي
قامت تظللني ومن عجب
شمس تظللني من الشمس

طلعت لهم وقت الشروق فعاينوا
سنا الشمس من أفق ووجهك من أفق
وما عاينوا شمسين قبلهما التقى
ضياؤهما وفقا من الغرب إلى الشرق

كبّرت حول ديارهم لما بدت
منها الشموس وليس فيها المشرق

فقلت هي الشمس مسكنها في
السماء
فعزّ الفؤاد عزاء جميلاً
فلن تستطيع إليها الصعود
ولن تستطيع إليك النزولا

فقلت لأصحابي هي الشمس ضوؤها
قريب، ولكن في تناولها بعد

كأنها الشمس يعمى كفّ قابضه
شعاعها، ويراه الطرف مقترباً
أتتني الشمس زائرة
ولم تك تبرح الفلكا

غربت بالمشرق الشمـ س فقل للعين تدمع
ما رأيت قط شمسا غربت من حيث تطلع

والسياق الذي تجيء فيه هذه الأبيات يسميه عبد القاهر تناسي التشبيه مما يدور على التعجب، وادعاء الحقيقة في المجاز. فماذا يعني عبد القاهر من هذا التناسي؟ وكيف يدور الأمر على رمز معقد طالت حياته في الشعر العربي، والتفَّت حوله أمال الشعر وصعوبة تحققها. فلست أظنك مكتفياً بما قد نسميه باسم الغزل والمحبوبة، والتجربة الشخصية. لك أن تنظر إلى تجاوز هذا كله من قرب أو بعد، ما الذي يسكن في السماء ولا نستطيع إليه سبيلا. هذا السؤال يمكن أن يشتق من الشمس. وقد دأب الشعراء على أن يجعلوا الشمس قريبة الضوء، بعيدة المتناول كالذي صنعه البحتري في البدر.

هكذا يمكن أن نتجاوز أغراض المديح والإشباع الشخصي. إن ثم أهدافاً غامضة نتخيلها أحياناً قريبة حين نلجأ إلى ما يسميه عبد القاهر تناسي التشبيه. لمثل هذا لجأت إلى حاجة المجتمع إلى أسطورة يعيش عليها. أسطورة تقف دونها الصعاب. إن هناك نوعاً من النماذج الأولية. فالمجتمع يشتاق إلى الشمس، والشمس عنيدة مكابرة. والشمس لا يمكن التأتي لها. حسبك منها ضوؤها. أما تناولها فبعيد غير مرجوّ.

ولك أن تسمي هذا كله بحثاً عن الشمس لا بحثاً عن ارتباط الشمس بفرد معين من الرجال أو النساء. فتناسي التشبيه يعني تناسي الوقائع والحدود. إن الوقائع الجزئية تستمد وجودها من هذا الرمز الأصلي المشبع بالأسطورة. إن المرء لا يملك نفسه من التعجب، والتأثر، واختيار عبد القاهر للشمس. الشعراء باحثون عن الشمس بحثاً لا ينتهي. والشمس لا تبدي نحو الشعراء غالباً إلا عطفا محدوداً. الجميع يتطلعون إليها، وهي لا تفكر قط في تبادل العطف معهم دون قيد.

وحينما يتخيل الشاعر شمساً تظلله من الشمس يتبدى لنا ما في الشمس من قوة، وبعد، وإغراء. لا بد من ملاحظة التجلي بين النفس و الشمس. ولا بد من ملاحظة فتنة الجفاء والقسوة أيضاً. أليس هذا نمطاً من إعطاء الواقع أو بعض الواقع نمطا رمزيا أسطورياً يجعلنا نتقبله ونرفضه معاً دون أن ينالنا من هذا الموقف المركب مكروه واضح. يجب أن تختلط الأمور على الشعر لأن اختلاط الأمور هو بلوغ الأسطورة. يجب أن نعيد إلى المجاز وجهه الأسطوري لأن المجاز قد نما على مبعدة من الأسطورة ليظهر من التوتر أضعاف ما تسمح به الأسطورة.

وحينما يطلع سنا شمسين يجترئ الشعر، ولا يعبأ بالذين يقفون في وجهه. إن الشعر يحتاج إلى شمس في وسعها أن تخاطب الشمس. وهذا يعني إن بنا حاجة إلى أن نتلطف للشمس، بنا حاجة إلى أن نخلص من تفرد الشمس ووحدتها طمعا في ثنائية أقرب إلى الصحبة والإلف وأمعن في دنيانا.

اقرأ هذين البيتين مرة أخرى:

طلعت لهم وقت الشروق فعاينوا
سنا الشمس من أفق ووجهك من أفق
وما عاينوا شمسين قبلهما التقى
ضياؤهما وفقا من الغرب إلى الشرق

يقول عبد القاهر إن الشاعر لا يخشى إنكار منكر، ولا يحفل بتكذيب الظاهر له، ويوم النفس، شاءت أم أبت، تصور شمس ثانية طلعت من حيث تغرب الشمس، فالتقتا وفقا، وصار غرب تلك القديمة لهذه المتجددة شرقاً.(٨) فأما الذين ينكرون الأسطورة والأمل والمصالحة فلا قبل للشاعر بهم، وأما المتنبي فمشغول بالبحث عن البدر مرة في القصيدة المشهورة:

لـيـالي بـعـد الـظـاعـنين شـكـول
طـوال، ولـيـل الـعـاشـقين طـويـل

ومشغول بالبحث عن الشمس مرة أو البحث عن التآلف بين شمسين. إن إحدى الشمسين لا تغنى عن الثانية. نحن نستجد من الشمس بها. ونحن في أشد الحاجة إلى التعجب من أن يصير الغرب لأحد الشمسين شرقا للمرة الثانية. هذه هي آمال الشعر في الإصلاح تأخذ شكل الرمز السفلى أو الرمز الأسطوري.

يحب المتنبي تناسي التشبيه أو تناسي الواقع الذي يحفل بالتعارض بأكثر مما ينبغي، يحب المتنبي أن يؤلف بين المتباينات، هذا التأليف يستهوي عبد القاهر(٩) والمهم أن المجتمع يمكن أن يسعد إذا تصور الأسطورة تتحقق. إذا تصور آلام التشبيه أو الازدواج تقل. المجتمع يبحث عن تآلف أعمق وأنضج من التآلف السطحي. والمتنبي في عبارة عبد القاهر يسوم نفسه تصور شمس ثانية. هذه هي مكابدة الشعر المستمرة في تصور إصلاح أمر الشمس. لكن هذا الإصلاح يأخذ طابعاً حالماً أو شبه أسطوري لا يضيق بالتخالف ضيق الذين لا يستطيعون تناسي الوقائع الصعبة.

إن المتنبي يبحث عن سنا الشمس المصفى. ويجد في بحثه عناء على نحو ما يقول عبد القاهر. ولذلك يلجأ إلى التثنية لأن التثنية صحبة وألفة. التثنية قد تعني زوال بعض الفرق بين الملك والرعية، قد تعني اندماج الرعية في الراعي. هذا الاندماج الذي يطهرهما معاً حتى يتلاقيا.

ولك أن تسأل كيف وقع عبد القاهر على مثل هذه الملاحظات التي لا يفرغ منها التأمل، ومثل هذا الشعر الذي دأبت عليه قرائح الشعراء الباحثة عن الشمس. والمتنبي سيد المهمومين بالنفس العربية ومشكلاتها. ومشكلاتها البحث عن شمس. النفس العربية تبحث عن التكبير.

كـبّـرت حـول ديـارهـم لما بـدت
مـنـهـا الشـمـوس، ولـيس فـيـهـا المشـرق.

التكبير كشفٌ وبهجةٌ وسموٌّ. وهذا كله لا يتحقق إلا إذا دفعنا إحدى الشمسين جانبا أو دفعنا بعض جوانبها. ما أحوجنا إذن إلى حلم نرى فيه المشرق قد ظهر وسطع، وتفرق الضوء في كثرة تشارك جميعا في الاحتفال بأنفسها. إننا خليقون أن نرتاب في المشرق المألوف الذي قبله الناس، وجرت عادتهم على التعامل معه. أليس من حلم لمشرق جديد. هل كانت الشمس محتاجة إلى البدر يهذبها، لكن البدر نفسه يشتبه بالشمس. القمر في كلام البحتري المشهور قريب الضوء ولكنه شاسع،(١٠) والشمس شاسعة أيضاً. ولولا أنها شاسعة لما سام الشاعر نفسه مشقة تناسيها أو تناسي التشبيه بها. لا خير في أن نتشبه بالشمس؛ فالشمس في قرارتها جافية، مزهوة بنفسها، تعطي وتمنع. ما هذه الشمس، ما هذا البدر؟

أليس مما يلفت النظر أن يكون للشعر يد في البلى الذي يصيبنا به القمر:

لا تعجبوا من بلى غلالته
قد زر أزراره على القمر

يقول عبد القاهر لا تتعجبوا مما يصنع القمر(١١) فهذا شئ من طبيعته وتأثيره. لكن القراء لا يحبون أن يتجاوزوا ظاهر الكتاب إلى شئ آخر في أعماقنا. ماذا يعني عبد القاهر من كلامه عن إخفاء التشبيه، ومحو صورته من الوهم. ماذا يعني عبد القاهر من كلمة الوهم التي تُضاد من فكرة التشبيه. ألسنا في مقام البحث عن وهم أصح وأجمل وأنقى.

هذا نمط من كلام عبد القاهر الذي يحوم من خلال تناسي التشبيه(١٢) حول هموم كبيرة حقا لا تدرك من خلال المقايسة العقلية، والتأتي التدريجي، وإنما تنال وتخشى معا في لمع مقتضبة تربط المتاح بالمتعذر، أو تربط الخشية بالرجاء في صورة أبهى مما أدرك الناس. أليس هذا كله مسوغاً للزعم بأن عبد القاهر يدفعنا دفعاً لالتماس رموز الشعر الأسطورية. أرأيت كيف دافع عبد القاهر عن بواعث استعمال كلمة التشبيه المقترنة بالإشكال والاشتباه، ودوافع تناسى الكلمة بحثاً عن حلم لا يُضْنَى فيه الاشتباه إلى هذا المدى الأليم.

إن الأبيات الكثيرة التي استوقفت عبد القاهر لا تتدابر تدابرا واضحاً في مراميها. هل تفترق الشمس الحائرة المحيرة عن العسجد والزبرجد والياقوت. أليست هذه ملامح الملك، وتنقية الضمير، وما يشوب التنقية من عسر. ماذا يصنع الشعر إذا تطلع إلى الصفاء من الأدران، والنجاة من المتغيرات الصعبة. ماذا يقول إذا أراد أن ينطق الياقوت والعسجد والزبرجد. كيف يتوهم تحقق الآمال الكبيرة، وكيف يطمئن إلى النيلوفر والشقيق دون أن يصنعهما من الأحجار الثمينة. الأحجار قد تصور رفعة الإنسان نفسه. ولكن عالم الرفعة محيِّر، لا يقترب منه في يسر يسير. هذه معالم الشمس مرة أخرى.

إن الشعر العربي لم يكن مشغولاً بالأعراض، والتوافه، والترف الرخيص، التملق، والاستجداء، والتشبه بالأغنياء. كان فيما أظن يقلب حياة المجتمع تقليباً باطنياً، كان يتأمل فكرة الملك ونقائضها، وتحققها، ووهمها،

وبريقها، وظلمتها. هذا عالم لم يشرح بعد شرحاً كافياً. ولكننا ننسى أن عبد القاهر اختار دلائل الشعر العربي أو أسراره التي تختفي وراء الظاهر الكثيف . كيف كانت متاعب الشعر أو متاعب الوجدان العربي . سؤال يخطر لقارىء أسرار البلاغة . يخطر له توقف عبدالقاهر عند الحاجة إلى النسيان، والحاجة إلى الأحلام والتغيير، وصعوبات البحث عن النظائر والأنساق.

لكن كثيراً من الدارسين لا يظنون النقد العربي قلقاً متوجساً. لقد غلب علينا نوع من سوء الظن، وكدنا ننسى الأفق البعيد الذي تتحرك فيه مصطلحات كثيرة، وأصبحنا محتاجين إلى أن نبعث الحياة قلقة في ملاحظات غاب عنا وجه أهميتها، وإشكالها. إن القلق العميق الذي نحاول إستنباطه خير من «الراحة» التي تبطن كثيراً من معالجتنا لتراث غني.

مايزال «الانتماء» الصاخب موضوعاً جديراً بالافتراض إذا طرقنا النقد والبلاغة. لقد ضيعنا وقتاً غير قصير في محاولة التفرقة بينهما، وعرضنا لما بين التراث وبعض الملامح الحديثة من صلة. وكان هذا مفيداً من بعض الجهات. وظل السؤال عن فحوى الملاحظات النقدية أو تأويلها الثقافي مطلوباً. إن النقد العربي مُدخل ذو أهمية خاصة لثقافتنا. وثقافتنا هي حاجاتنا العقلية والوجدانية التي أرقتنا حين حققنا جانبا منها، وعجزنا عن جانب ثانٍ.

لكن قراء النقد العربي ينسون أيضاً أن النقد تأويل . وهذا التأويل مناط عناية عبدالقاهر في آخر دلائل الإعجاز . وله فيه صفحات مضيئة عميقة لم تلق حظها من التأمل والمراجعة . لقد أعطى عبدالقاهر لفكرة المصطلح بعداً «تأويلياً» وجعله علامة لا أكثر، وطلب إلينا أن نعمل التأويل إعمالاً فيما نقرأ من تقريرات واصطلاحات. وفي التأويل يستقيم للنص ظاهر وباطن، ويستقيم للمصطلح وفكرة القوانين الخارجية التي ارتاب فيها شيخ جليل: «المصطلح» النقدي في نظر عبدالقاهر علامة جديرة بالتوقف، علامة هذا القلق الروحي الذي كاد يكون صريحاً في كلامه. وهو علامة اريحية (١٣) ومنبث إحساس روحي فهل وعينا هذا الدرس . لقد حاولت في هذا البحث أن أعيد الحياة إلى مصطلحات قديمة يظنها كثير من الدارسين غير لائقة بمستوى العناية في هذا الزمان. لقد كان هذا الظن علامة سوء إدراك معنى المصطلح .

معنى المصطلح يجب أن يكون موضوع نقاش أوسع وأخصب مما أعتدنا عليه . واذ ذاك يستبين لنا، ولو إلى حد ما، أن علاقتنا بالتراث العربي والفكر الغربى الحديث معا تحتاج إلى مناقشة وسعة صدر .

لقد اصاب فهمنا للمصطلح النقدي المعاصر أيضاً شيء من السرعة أو الركود أو التحنيط أو الاختصار أو التعرية. لكننا راضون مبتهجون. ليأذن لي القارىء في أن أقول إن أي فهم للمصطلح النقدي بمعزل عن قلق حياة ومصير ينبغي أن يشك فيه.

كل شيء موجود في النقد العربي المعاصر وتفهم المعاصرين للنقد القديم ما عدا الخوف والقلق والرجوع إلى النفس والمبالاة . المصطلح ذو دلالة أخلاقية . المصطلح النقدي، فيما أعتقد، هزّة ضمير من قريب أو بعيد.

ليس في هذه العبارة إقحام لشيء خارجي . ما أعنيه واضح، فالمصطلح النقدي يجب أن يفهم في إطار حوار خلاق مع هموم الثقافة الحية التي نريد أن نعيش عليها. هذا الحوار في أعماقه، التزام باطنى متجدد. وهنا ينبغي أن نذكر أن ليس لمصطلح قداسة ما، وما ينبغي أن يعامل معاملة المبدع القديم أو المبدع الجديد.

المصطلح إهابة، وحث، وإغراء بمغامرة . ومن حق النقد العربي القديم أن يدخل في إطار ثان غير الإطار المألوف،أن يبعث بعثاً آخر. ولا عليك المقولة السخيفة التي يزعم أصحابها أننا نبحث عن مقاصد القدماء. فكلمة المقاصد غامضة في جوهرها . والمصطلحات لا تعبر عن مقاصد المصطلحات تتجاوز المقاصد الواعية على الأقل. المصطلحات ملك لنا. المصطلحات ليست أشياء تملكنا. فنحن نملك المصطلح ونريد أن نجعله جزءاً في كينونتنا الآن، وأن ننتفع به في حاجات أو آفاق. المصطلح من حقه أن يعامل هذه الآفاق، وأن يدخل في نسيجها، وأن يحاورها .

المصطلح الموروث كالمصطلح الوافد عليه أن يدخل في نسيج ثقافتنا، وأن يتحول وأن يصهر في آفاقنا. هذا كلام واضح لولا أننا نعبد المصطلح عبادة فجة، إذا كان المصطلح تحديا لنا من بعض الجهات فنحن – من جهة ثانية – نتحداه لأننا نريد أن ندخله في أعماقنا. ويكاد المصطلح القديم يضيع بفضل الفصل غير المشروع بين النقد العربي والثقافة العربية، وكاد يضيع لأننا أن نقيسه بمقاييس خارجية، ونريد ـ أحيانا ـ من المصطلح أن يحقق لنا كل شيء. وليس ثم شيء في الحياة من هذا القبيل. بل إن ثمة ضرورة لأن يكون بعث المصطلح النقدي بعثاً لحياتنا الفكرية، وكلنا يتفق على أنَّ هذه الحياة لا تستقيم دون أن تفهم فهماً متجدداً.

د. مصطفى ناصف

المراجـــــع :

١. أسرار البلاغة تحقيق محمود شاكر ص ١٢١ - ١٢٢
٢. نفس المرجع ص ١٢٥
٣. نفس المرجع ص ١٢٦
٤. نفس المرجع ص ١٣٠
٥. نفس المرجع ص ١٥٧
٦. نفس المرجع ص ٣٢٣
٧. نفس المرجع ص ٣٢٤
٨. نفس المرجع ص ٣٠٤
٩. نفس المرجع ص ١٤٨
١٠. نفس المرجع ص ١١٦، ١٣٣، ١٣٨،
ص ١٤٤، ٢٣٥، ٣١٣
١١. أسرار البلاغة ص ٣٠٥، ١٠
١٢. أسرار البلاغة ص ٢٩٢-٢٩٥
١٣. دلائل الإعجاز تحقيق محمود شاكر ص ٥٤٦ وما بعدها .

قراءات ومراجعات

وسطية الإسلام في المكان والشكل والأداء

(مركزية الحج إلى مكة من منظور الجغرافيا البشرية)

د. جوين راولي *

ترجمة : د، صلاح جاد فوده *

خلاصة :

هذه الورقات تبحث في وسطية ووحدة الفراغ او المكان في الاسلام مع توجيه عناية مباشرة إلى طبيعة وحقيقة الحج إلى مكة. فالحج وبقية اركان الاسلام تمثل بالنسبة إلى دارسي الجغرافيا البشرية مرتكزا وحركة توكيدية لتيسير فهم ولو جزئي لمنطقة ثقافية شاسعة ألا وهي امة الاسلام. ويجدر بنا ان نشير إلى ان اي محاولة للالمام بالحج دون اعتباره نسكا او جزءا من اسلام وظيفي مثل هذه المحاولة لن تفلح بل وستعطي صورة مشوهة للاسلام وان النمو المطرد للحج ليعتبر جزءا من استمرارية وحيوية الاسلام المتجددة كما ان الدراسة تشمل النمو السكاني والبشري والاقتصادي للمسلمين وتطور سبل مواصلات الحجاج وانماطها وأثر كل ذلك على الحج.

The Centrality of Islam: Space, Form and Process

ABSTRACT

This paper considers the centralising and unifying tendencies of Islamic space paying particular and direct attention to the nature and reality of the pilgrimage to Mecca, the Hajj.

For the human geographer both the Hajj and the other pillars-foundations of Islamic belief provide a constancy and spatially reinforcing dynamic to facilitate at least a partial comprehension of the properties of a specific and large cultural region: the community of Islam.

It is to be stressed that any singular concern with the Hajj that fails to see it as a part or rite within a wider functioning Islam will do a disservice both to the pilgrimage itself and present an unacceptable view of Islam.

The recent growth of the Hajj is considered as part of the continuity and indeed mounting ebullience and vitality of Islam. Continuing population growths and developments in transport technologies that present increasing opportunities to a widening number of Muslims are outlined and the various transport modes utilised by Hajjees are considered.

---

*نشر هذا المقال في مجلة Geojournal وعنوانه: The Centrality of Islam: Space, Form and Proces

*د. جوين راولي، قسم الجغرافيا، جامعة شيفيلد.

*د. صلاح جاد فوده، كلية الهندسة والبترول جامعة الكويت

مقدمة

هذه الورقات تبحث في وسطية(١) ووحدة الفراغ او المكان في الاسلام مع توجيه عناية مباشرة إلى طبيعة وحقيقة الحج إلى مكة. فالحج وبقية اركان الاسلام تمثل بالنسبة إلى دارسي الجغرافيا البشرية مرتكزا وحركة توكيدية لتيسير فهم ولو جزئي لمنطقة ثقافية شاسعة ألا وهي امة الاسلام. ويجدر بنا ان نشير إلى ان اي محاولة للالمام بالحج دون اعتباره نسكا او جزءا من اسلام وظيفي مثل هذه المحاولة لن تفلح بل وستعطي صورة مشوهة للاسلام وان النمو المطرد للحج ليعتبر جزءا من استمرارية وحيوية الاسلام المتجددة كما ان الدراسة تشمل النمو السكاني والبشري والاقتصادي للمسلمين وتطور سبل مواصلات الحجاج وانماطها وأثر كل ذلك على الحج.

الحج في نظر عامة الغربيين نسك تراثي عفى عليه الدهر ولكن الحج إلى مكة امر حيوي وفي غاية الأهمية بالنسبة للاسلام والمسلمين (مرجع: برتون ١٩٨٣) ولكي ندرك غاية الحج ومقاصده يجب ان ينظر اليه لا باعتباره حجا فقط بل كركن خامس لا يتجزأ ولا ينفصل عن اركان الاسلام الاربعة الاخرى وأصول الايمان في الاسلام هذا كي تنجلي لنا وحدة رؤية الاسلام وشمول مقاصده.

والحج في الاسلام على العكس من صور الحج في العقائد والديانات الاخرى لا علاقة له البتة ولا يتصل بأي صورة او بأخرى بشبهة تقديس او تعظيم فرد او مزار في الاماكن المقصودة في شعائر الحج (مرجع: فافنبرجر ١٩٨٣) فالغرض من شعائر الحج في الاسلام هو احياء وتجسيد طاعة ابي الانبياء ابراهيم عليه الصلاة والسلام وامتثاله لأوامر الله وارادته والذي هو لب الاسلام وجوهره.

وهذا المقال سيوضح بجلاء محورية وطبيعة مركزية عالم الاسلام وابعادها ومجالها الحيوي والمقال ايضا يتعرض لأهمية الحج في تعزيز وحدانية الاسلام الفريدة الشاملة كوجود ثقافي متفاعل وحي في وجدان المسلم حيث الدين هو الاخلاص والنصيحة (مرجع: ابراهيم وجونسون - دافيز ١٩٧٧ ص ٤٤) وسيشمل البحث بصورة مقتضبة خلفيات عدة لما يطلق عليه البعث الاسلامي وسيتعرض البحث ايضا للعناصر الخاصة لكل من الاسلام والحج ومناطق الحج ونفوذه وسيُقوّم الازدهار الحالي والمستقبلي للحج ولكي تكتمل الصورة يجب ان يشمل بحثنا النمو السكاني المطرد للمسلمين من حيث التعداد وأنماط النمو وفورته المستمرة.

الخلفية

احد عطاءات الجغرافية البشرية هو اعطاء وصف وفهم دقيق ومنتظم لعالم الانسان. فالحج إلى اماكن او نقاط بعينها يستلزم تركيبة مكانية دقيقة لها تداخلاتها ونماذج تأثيرها هذا غير دراسة جغرافية المناطق التي تبرز الفروق وعوامل التباين بين مساحات بينها قدر من الامتزاج في الخصائص. ورؤيتنا هنا هي الدمج الشامل لمكان الحج ونقاطه وافعال الحجيج فيها بما يسمح لنا بفهم اشمل وأوسع لتركيبة الحج.

في سياق دراستنا هنا علينا ان ندرك ان دارس الجغرافية البشرية عادة ما يرى الاديان ويعيها من خلال نمط عقائدي شامل لا يحكم تصرفات الفرد وينظم طبيعة ايمان الفرد بربه بل يراها ايضا كتركيب ثقافي معقد وكنوع من السلوك الجماعي للامم والافراد وكأساس لكل من انصهار المجتمعات في بوتقة واحدة وتفرقها وصراعها وكمرآة لنماذج واساليب حياتية مختلفة. وعلى الرغم من ذلك فما تزال القضية الاساسية للجغرافي هي الكشف عن «طبيعة تكوين ومعنى الكتلة الجغرافية التي سنسميها مؤقتا المساحة الثقافية» (مرجع: سوير ١٩٦٢ ص: ٣٤).

ليفي شتراوس (١٩٥٨) اكد على ان كل الديانات البدائية تنقل المعلومة كقنوات الاتصال عند شانون ويفر (شانون عالم اتصالات مشهور بقوانينه التي تحكم الاتصالات السلكية واللاسلكية) شأنها في ذلك شأن النظم الرمزية لتبادل المعلومات. وفي الاسلام فإنّ تلبية الفرد لنداء الحج ما هو الا وسيلة اتصال تعيد تنظيم وتأكيد الصلة بين الفرد والمجتمع ككل وبين الله تعالى خالق الكون وصانعه ولعله من المفيد ان نضيف في هذا السياق رأي دور كايم في الاديان:

«كل العقائد الدينية المعروفة بسيطة كانت أم معقدة تشترك في خاصية اساسية ألا وهي تصنيف الاشياء المحسوسة والمجردة إلى صنفين لا يلتقيان من الاشياء يرمز اليهما عادة بالمقدس (الحرام) والمباح او غير المقدس» (مرجع: دوركايم ١٩٦٥ ص: ٣٦).

وعليه فإن لب قول دوركايم هو «انّ الدين نظام موحد من المعتقدات والافعال بالنسبة إلى ما هو مقدس.. هذا النظام يوحد من ينتسب اليه في مجتمع اخلاقي يسمى الكنيسة» والكنيسة بهذا التفسير تقابل في كثير من الاوجه ما يسميه هيكس بالمنطقة الثقافية (مرجع: هيكس ١٩٧٦ ص: ٢٠).

ويرى دوركايم ان الفرق بين المقدس والمباح مطلق. فالمقدس هو « ما استثنى وجُعِل حراما» اي ما كان ساميا ومطلقا اما الحلال فهو ما سُكِت عنه. وبناءً على هذه الرؤية العامة فإنّ النظم الاعتقادية تعرِّف وترتبط بالمقدس فاليهودية والمسيحية والاسلام والبوذية واساطير الانسان البدائي كلها لها هذه الرؤية العامة وبمجرد تحديد وتعريف المقدس تُطَور الطقوس والشعائر التي تقرب الفرد إلى المقدس ومن العوامل الاساسية في تعريف دوركايم للدين اصراره على انّ الاعتقاد يجب ان يشارك في جماعة منظمة: «الاعتقاد الديني مرتبط دوماً بمجموعة محددة تتخذ من الانتساب اليه وممارسة شعائره مهنة وحرفة» (مرجع: دوركايم ١٩٦٥ ص: ٤١).

وهذا العامل الاخير هو الذي يفرق بين الدين والسحر فعلم الساحر سر لا يشاركه الآخرين. وعليه فإنّ هذا التعريف للدين يبدأ بفهم المعتقد الديني الذي يوضح طبيعة المقدس كمدخل لادراك الشعائر والطقوس التي تربط الفرد بالمقدس. فالاعتقاد والشعائر المرتبطة به صورة من صور السلوك الانساني الجماعي في اطار العرف والعادات والاشكال التنظيمية الاخرى وبناء عليه يمكن ان ينظر للاسلام كتجمع افراد متراص مدرك من خلال الهموم والتجارب المشتركة لأهمية الجماعة ولأهمية الفرد كلبنة اساسية في تكوين الجماعة (مرجع: شيلز ١٩٥٧) وفكرة الجماعة هذه هي اساس وأرضية التطور السياسي والاجتماعي في كل فئات المجتمع وتميز الاسلام عن غيره من الاديان ولذا فالمجتمع المسلم بحيوتيه ونبضه الدائم يضرب مثلا فذاً لهذا التشابك بين الدين والمجتمع. وبناءً على رأي بارينجتون مور (١٩٥٨) فإنّ القيم والاخلاق التي تناسب مجتمعا ما لصيقة بصورة اساسية بأشكال تعبير هذا المجتمع عن فكره وتجاربه.

وجهة نظر غير غربية

الازدياد المذهل في عدد الحجاج عاما بعد عام واستمرارية الحج من النقاط الاساسية التي سيركز عليها هذا البحث ولكن قبل هذا علينا ان نلقي الضوء على بعض الامور الاساسية لفهم هذه الاستمرارية والاقبال المتزايد على الحج والاسلام نفسه (مرجع: وات ١٩٦١).

هنالك ما يمكن ان نسميه النظرة الاستعمارية (الامبريالية) الغالبة للعالم حيث قيم الغرب السامية والتحديث او الحضارة الغربية تصطدم بثقافات غربية متدنية ومجتمعات بدائية وهامشية فتقهقرها وتطورها وتخرجها من ثوبها المحلي (مرجع: والرشتاين ١٩٨٣) وهذا التطوير الغربي وما يسمى تحديثا ليس الا تغريبا بالجملة يدمر المجتمعات الهامشية بإهمال ثقافتها وموروثها الحضاري ويستغل ضعف تطورها ليحوله إلى تطور تابع للغرب جملة وتفصيلا وبالتالي يدمجها في سلطان الرأسمالية (مرجع: بلوت ١٩٧٨) يربطها بنظام التجارة العالمي المكون من الرأسمالية واحتياطيات الاستعمار الجديد مما يعطي هذه المجتمعات الهامشية فرصة لتطور تابع ومنقاد للغرب (مرجع: تشاتيلوس ١٩٧٤).

وترجم الغرب هيمنته الاقتصادية إلى واقع اجتماعي ثقافي يرسخ هيمنة المسيحية ويفوق القيم الغربية ولكن مواجهات الغرب مع الاسلام كانت دائما مختلفة فالمسلمون رأوا في دينهم معينا لا ينضب من القيم والمثل العليا واسباب الرفعة والحيوية مما تتضاءل امامه قيم ومثل الغرب الوافد وهذه المركزية (الوسيطة) والندية بل والاحساس بالتفوق على الغرب يبدو جليا في البعث الاسلامي.

بل انّ هذا البعث الاسلامي والرفض المتنامي لقيم الغرب يمثل ثبات قيم الاسلام الاساسية واهدافه في مواجهة انحلال مؤسسات الغرب التي يسري فيها الشك وعدم الثقة بالغرب ذاته والانحلال الديني وتفكك الروابط الاسرية وضياع الشباب والتشكيك الدائم في هياكل ومؤسسات الرأسمالية الصناعية واخلاقيات

العمل في بطالة مطردة ويأس عام (مرجع: امين وآخرون ١٩٨٢).

سمير امين يقر باعتماد العالم العربي وليس الاسلامي عدة اشكال للاعتماد على التحالفات الاجنبية فعلى الرغم من بساطة الاسلام يرى سمير امين على سبيل المثال تحولا نحو الاشتراكية الثورية مصحوبا بتملص من النظام الرأسمالي وهذا يدعو للدهشة لانه لم ير تحولا ناشئا من اعتماد العالم العربي مبدأ الوحدة الاسلامي المترسخ يوما بعد يوم ومبدأ الأمة الوسط (**وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وان كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع ايمانكم ان الله بالناس لرءوف رحيم**) (سورة البقرة آية ١٤٣) مع اعادة تأكيد قيم الاسلام وتشريعه الذي لا تبلى حقائقه مع العناية بالفرد والعائلة دون الارتباط باشتراكية ثورية او علمانية غربية.

وحدة الإسلام

الحج إلى مكة ركن من اركان الاسلام الخمسة وهي الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج وهذه الاركان مجتمعة تمثل صدر واساس اسلوب حياة المسلم وأثرها الديني والروحي وهي تمثل الحد الادنى لتعريف المسلم المؤمن بوحدانية الله. وهناك مبدأ ذو جمال خاص ينبثق من فكرة التوحيد ألا وهو انّ اسباب السماء معلقة بقلوبنا والتوحيد هو اساس الدين الاسلامي ومنه تنبع تعاليمه الاخلاقية ومبادئه الاجتماعية ونظمه الاقتصادية ونظرته الثقافية والحضارية للكون بأسره. ويشع التوحيد بجلاء في الحياة الاسلامية في الشريعة والقانون والعلوم والآداب وفي الاعراف والعادات والسلوك اليومي للافراد والتزام المسلم بشهادة ان لا إله إلا الله في حد ذاتها يعرف منطقة ثقافية يربطها ويجمعها اركان الاسلام الخمسة دستوريا بإعلان الشهادة ويوميا بالصلاة إلى مكة وروحيا بإيتاء الزكاة والصوم وواقعيا من خلال ملابسات الحج وشعائره الجلية. وهذه المركزية هي اكثر الخصائص ارتباطا بالحج إلى مكة!

وقفة موجزة مع فرقة من فرق الإسلام

هناك - وهذا حق - فروق بين بعض طوائف الاسلام اكثرها وضوحا الفرق بين السنة والشيعة، ٩٠٪ من المسلمين سنة (مشتقة من سنة النبي صلى الله عليه وسلم) والشيعة هم من شايع علياً عليه السلام، والفرق الاساسي بين الفرقتين ينبع اساسا من الخلاف على خلافة النبي صلى الله عليه وسلم. فالسنة يرون ان الخلافة تكون لمن اختير من قبل الامة وأخذت له بيعة من عموم المسلمين في حين ان الشيعة يقولون بأن النبي

صلى الله عليه وسلم اوصى بالخلافة لعلي عليه السلام ابن اخيه وزوج ابنته ولهذا نجد ان الشيعة اكثر تنظيما وامتثالا لمراجعهم وقيادتهم الدينية. ومن هذا الوجه يمكن ان نقارن الشيعة في الاسلام بالرومان الكاثوليك في المسيحية والشيعة ايضا كالرومان الكاثوليك يجوزون الواسطة بين العبد والرب. ويتركز الشيعة في حزام يمتد من الشام إلى ايران فعلى سبيل المثال في لبنان ٣٣٪ من السكان شيعة وفي سورية ١٥٪ وفي العراق ٥٥٪ وفي ايران ٩٣٪ ويمتد تركيز الشيعة إلى الكويت ٣٥٪ وإلى منطقة الاحساء في شمال شرق السعودية ٤٥٪ وإلى البحرين ٤٠٪ هذا بالاضافة إلى شمال اليمن ٥٠٪.

وهذه الوقفة الموجزة تضع النقاط على الحروف في الفروق بين الطائفتين ولكن يجب التركيز على ان هذه الفروق لا تؤثر بحال على وحدة الاسلام ككل ولا تقلل من شأن الحج في توكيد هذه الوحدة والاحزاب الاصولية الشيعية خصوصا في ايران وايضا بسورية ولبنان تزيد من تباين ارض الاسلام مع العالم الخارجي.

شعائر الحج

يجب الحج شرعا مرة في العمر شرط الاستطاعة من الصحة وامور عائلية وشخصية (**انّ اوّل بَيْتٍ وُضِعَ للناس للذي ببكّة مباركا وهدى للعالمين × فيه آيات بينات مقام ابراهيم ومن دخله كان آمنا ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فإن الله غنيٌّ عن العالمين**) (سورة آل عمران الآيات ٩٦ -٩٧) الحج يعني لغة زيارة الاماكن المقدسة وهو يتضمن عدة نسك وافعال يقوم بها الحجيج في مواقيت محددة وأماكن بعينها بترتيب محدد في منطقة الحرم في مكة وما حولها وزيارة مسجد النبي صلى الله عليه وسلم وقبره بالمدينة مندوب يقوم به الحاج قبل او بعد الحج (مرجع: بيرتون ١٨٩٣، كينج ١٩٧٢، اسحاق ١٩٧٣، راولى والحمدان ١٩٧٧).

وللحاج المسلم ان يزور مكة في اي وقت شاء ولكن الزيارة في غير مواقيت الحج ليست حجا والزائر ليس حاجا ومثل هذه الزيارات تسمى عمرة او الحج الاصغر.

الحج نفسه يبدأ في اليوم الثامن من الشهر الثاني عشر (ذى الحجة) من شهور تقويم المسلمين القمري وينتهي في الثالث عشر من الشهر نفسه ويؤدي الحاج النسك المفروض بنفس ترتيب وهيئة فعل النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع عام ٦٣٢ بعد الميلاد ومن ثم فالحج يستمر لستة ايام فقط من الثامن إلى الثالث عشر من ذي الحجة.

يدخل الحاج في الاحرام وهو في حالة تجرد مادي وروحي لله سبحانه وتعالى ويتحقق الاحرام بلبس زي الاحرام وهو قطعتان من الثياب البيضاء غير المخيطة رداء للنصف الاعلى من البدن وإزار للنصف الاسفل ونعلين (صندل) ويكون الحاج على هذه الصفة من اللباس طيلة مدة الحج. وبعد لبس زي الاحرام يصلي الحاج ركعتين وينوي الحج ويلبي «**لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد لك والنعمة لك والملك لا شريك**

لك» اي طاعة وتلبية دائمة لله عز وجلّ. ويلبي الحاج من حين لآخر منفردا او في جماعة معلنا تلبيته لنداء الله سبحانه وتعالى لأداء فريضة الحج.

واليوم التاسع من ذي الحجة يوم له أهمية خاصة فهو يوم الحج الاعظم ويسن للحاج التوجه إلى عرفات من منى والوصول بها قبل صلاة الظهر وبعد صلاة الظهر يعود الحجيج إلى مخيماتهم ويبدأ الوقوف بعرفة فعن النبي صلى الله عليه وسلم ان الحج عرفة والوقوف هو تجمع الحجيج في وادي عرفة متجهين إلى الكعبة يصلون ويذكرون الله سبحانه وتعالى حتى قبيل غروب الشمس وبعد زوال اليوم التاسع يفيض الحجاج إلى المزدلفة جامعين تسعا واربعين او سبعين حصاة لنسك اليوم التالي.

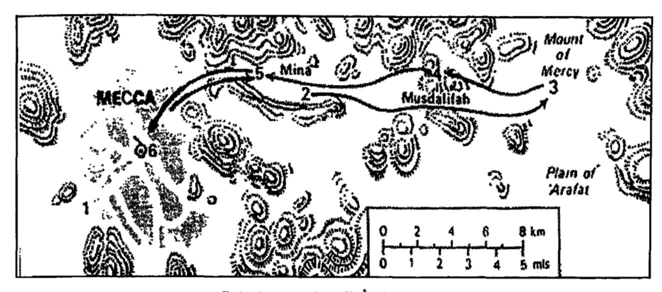
وفجر يوم العاشر من ذي الحجة يعود الحجاج إلى منى ويرجمون الشيطان ويمثل له برمي سبع حصيات على جمار ثلاث والقصد منه التبرؤ من كافة انواع الشرور والآثام وبعد رمي الجمار يشتري الحاج شاة او جزء شاة لنسك النحر تأسياً بامتثال ابراهيم عليه الصلاة والسلام لأمر الله سبحانه وتعالى له بالتضحية بابنه وتقربا إلى الله وشكرا له وينحر المسلمون في نفس اليوم في كافة ارجاء المعمورة وهذا هو عيد الاضحى احد عيدي المسلمين وفيه يجدد المسلمون توحيدهم ومظاهر هذا التوحيد في حياة الامة الاسلامية.

وبأداء نسك النحر يكتمل الجزء الاكبر من الحج هذا على ان الحاج مازال عليه ان يكمل مسيره إلى المسجد الحرام بمكة ويطوف حول الكعبة ويقبل الحجر الاسود الموضوع بالجانب الجنوبي الشرقي للكعبة وان يسعى بين الصفى والمروة في ذكرى زوج سيدنا ابراهيم عليه الصلاة والسلام الثانية هاجر وسعيها بين الصفى والمروة بحثا عن الماء لرضيعها اسماعيل في وادي زمزم (مرجع: راولى والحمدان ١٩٧٧ ا) والكعبة هنا هي حرم الاحرام وفي الرسم (شكل ١) كل هذه المناسك مبينة في اماكنها.

منطقة الحج

منطقة الحج تشمل مكة (٣٨٠.٠٠٠) والمدينة (٢١٠.٠٠٠) وتشمل ايضا جدة (٦٠٠.٠٠٠) والطائف (٢٠٥.٠٠٠) وينبع (٣٦.٠٠٠) بالاضافة إلى اربع مواضع صغيرة وهي رابغ وخليص وبدر وليث وتعداد كل منها حوالي ١٠.٠٠٠ مع عدد كبير من القرى حول هذه المدن والمواضع.

وللحج اثر واضح على عمالة القطاع الخاص ويمثل ١٦٪ من عمالة هذه المدن الخمسة وتقوم خدمات الفندقة والمواصلات والتجارة والخدمات المالية اساسا على الحجاج ولقد شهدت العقود الثلاثة الماضية استثمارات واسعة في البنية التحتية لخدمة الحجاج. واقامتهم هذا فضلا عن تحسينات كبيرة لخدمات المواصلات كشبكات الطرق الحديثة والسريعة والموانئ الجوية والبحرية الضخمة بجدة (مرجع: راولى والحمدان ١٩٧٧ ب).



شكل ١ : أماكن الحج حول مكة

١- لبس الاحرام ودخول مكة.

٢- السعي إلى منى.

٣- الوقوف بعرفة

٤- الافاضة من عرفات إلى المزدلفة.

٥- العودة إلى منى ورمي الجمار والنحر.

٦- الطواف بالبيت وتقبيل الحجر الاسود.

تنظيم الحج

قد يرجع الحاج قبل رحلته إلى دليل او كتيب للحج لارشاده إلى المشاكل العملية التي قد تقابله بالحج وطرق التغلب عليها بالاضافة إلى بعض المعلومات إلى كيفية تنظيم الحج خصوصا الاتصال بالمطوف (مرجع: وزارة الحج والاوقاف ١٩٨٤) ولهذا المطوِّف أهمية كبيرة في اداء المسلم العادي لفريضة الحج فالمطوِّف يقوم بدور الوكيل والمرشد والساعي لارشاد وخدمة الحجيج اثناء زيارتهم للاماكن المقدسة.

ومسجل بمكة ثلاثة آلاف مطوِّف ١٠٠٦ منهم لهم شركتهم الخاصة وفنادقهم ويستقبلون الحجاج باسمهم والباقي يعمل كمساعد في هذه الشركات ويستعان بهم في ارشاد الحجاج إلى اداء مشاعر الحج ونسكه ويتصل الحاج بالمطوف قبل مغادرته موطنه وجميع الاجراءات يجب ان تتم مسبقا عن طريق المطوف ومعاونيه.

ويتصل ايضا بالمطوف ما يسمى بالوكيل ومقره بجدة وهو بمثابة نائب يستقبل الحجاج في جدة عادة لعدة مطوفين (ثلاثة او اربعة) ومهمة الوكيل تتلخص في استقبال الحجاج في الموانئ البرية والبحرية وتخليص اجراءات الدخول من تأشيرات وشهادات طبية وقد يسهل لهم اقامة مؤقتة بجدة قبل الشروع في الرحلة إلى مكة.

ومهنة المطوّف موروثة عن الآباء. وجرت العادة ان يخدم المطوّف جنسية بعينهاويتكلم لغة او لغات هذا البلد وفي مسح جديد قام به راولى والحمدان عام ١٩٨٦ تبين ان اكثر من ٤٣٪ من المطوفين مازالوا يخصصون خدماتهم لجنسية معينة (مرجع: راولى والحمدان ١٩٨٦) وأكثر المطوفين نجاحا قد يستقبل ما يفوق العشرين ألفا من الحجاج في العام وأقلهم قد يستقبل ألفا وبالاضافة إلى ارشاد الحجاج إلى اماكن الحج وشعائره واداء نسكه تشمل خدمة المطوف توفير محل الاقامة للحجاج في مكة والمدينة وسبل المواصلات بين اماكن النسك وقد يفترش عشرة من الحجاج الغرفة الواحدة في موسم الحج وهذه الغرف خالية باقي ايام السنة.

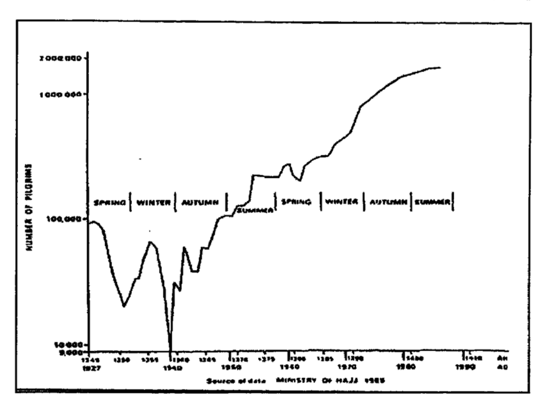
في عام ١٩٨٦ كان متوسط تكاليف الارشاد للحاج حوالي ١٥٠ ريالا سعوديا (ما يعادل ٣٠ جنيها استرلينيا او ٤٥ دولارا امريكيا) هذا عدا تكاليف الاقامة والمأكل والانتقال في الحرم وفي المتوسط يقضي الحاج اسبوعين في منطقة الحج وفي عام ١٩٨٦ قضى ٦٥،٧٪ من الحجاج اقل من ثلاثين يوما وفقط ٦،٢٪ اكثر من سبعين يوما ويعمل المطوف في المتوسط ثلاثة اشهر ونصف الشهر في العام لخدمة الحجيج والاستعداد لهم - واجمالا تنظيم الحج وتخطيطه يقع على عاتق وزارة الحج هي وزارة مستقلة في حكومة المملكة العربية السعودية.

محدودية المكان بمكة وأماكن النسك والميقات الزماني ٩ - ١٣ ذي الحجة وعدد الحجاج كل هذا يؤثر بصورة كبيرة على اجراءات التخطيط للتسهيل والتحكم في الانتقال إلى منطقة الحج بمكة فحاليا هناك تحديد لعدد الحجاج من بلاد معينة كإندونيسيا والباكستان لمنع حدوث مستويات غير مقبولة من الازدحام والاختناقات في مواقع الحج المختلفة وتحديد الاعداد مستقى بصورة مباشرة من التقويمات الاولية والاقتراحات التي قام بها راولى والحمدان (مرجع: راولى والحمدان ١٩٧٧ ب، ١٩٧٨) والتي اعيد تحديثها وتعريفها (مرجع: راولى والحمدان ١٩٨٦).

النمو الحالي والمستقبلي

منذ عام ١٩٥٠ وعدد الحجاج الذين يفدونْ لزيارة بيت الله الحرام في ازدياد مستمر (شكل ٢) ففي عام ١٩٣٢ دخل السعودية ٩٠،٦٦٢ حاجا وارتفع هذا العدد إلى ١٠٠،٤٧١ حاجا في عام ١٩٥١ وستة امثال هذا العدد حج عام ١٩٧٣ وبلغ الرقم ١.٦٤ مليون حاج من خارج السعودية عام ١٩٨٦ وباحتساب الحجاج من داخل المملكة يزيد عدد الحجاج الكلي لهذا العام إلى ما يربو عن المليونين وربع المليون وهذا الازدياد متوقع له ان يستمر خاصة عند دخول موسم الحج في فصل الربيع في غضون العامين القادمين او الثلاثة وهذه النقطة تحتاج للشرح والتوضيح.

السنة القمرية (التقويم الهجري) عند المسلمين تنقص احد عشر يوما عن السنة الميلادية (التقويم الجريجوري) ولذا فالحج في نظر الغربي يأتي مبكرا احد عشر يوما عاما بعد عام وغالبا ما يقل عدد الحجاج عندما يأتي الحج في فصل الصيف ويزيد مرة ثانية عندما يأتي في الفصول المعتدلة.



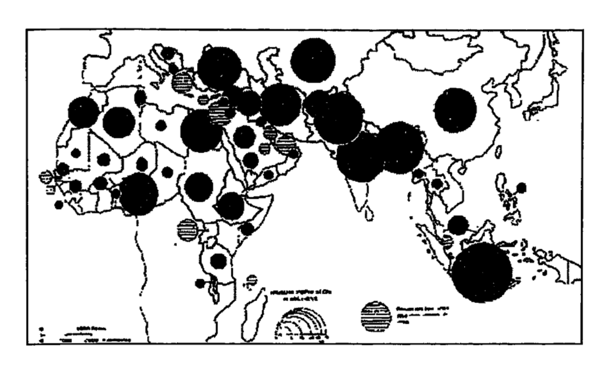
شكل٢: عدد الحجاج من خارج المملكة ١٩٢٧ - ١٩٨٦ (المصدر: وزارة الحج ١٩٨٦)

ومع نمو اقتصاد كثير من الدول الاسلامية وازدياد دخول كثير من الافراد بها يتوقع ان يزداد عدد المسلمين القادرين والراغبين في الحج بصورة حادة في غضون السنوات المقبلة. هذا ايضا مع توفر وسائل المواصلات السريعة والرخيصة نسبيا مما يعني البعد فترات اقل عن العمل والمسئوليات الاسرية ويمكن القول ان الحج يمكن ان يؤدى في العطلة السنوية لكثير من المسلمين.

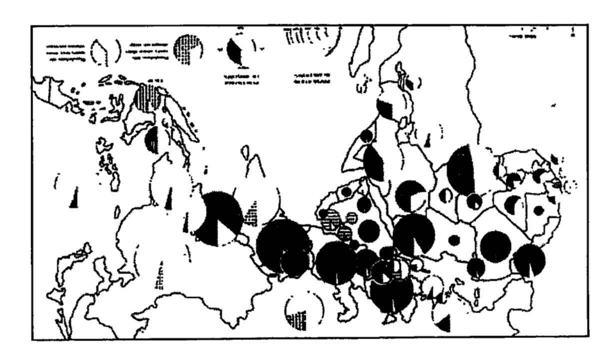
اجمالي تعداد المسلمين في عام ١٩٨٧ يقدر بثمانمئة وخمسين مليونا اي ١٩ - ٢٠٪ من تعداد البشرية، ويتركز معظم المسلمين في الجزء الشمالي من العالم القديم في حزام يمتد من السنغال غربا إلى جنوب الفيليبين واندونيسيا شرقا (انظر شكلي ٣ و ٤) ويزداد عدد المسلمين سنويا بمعدل ٣٪ او اكثر ودخول غير المسلمين في الاسلام خاصة الوثنيين بأفريقيا والسود بأمريكا الشمالية يشير إلى معدلات اكبر للنمو السكاني والرقم ٨٥٠ مليونا حسب بتعديل ارقام وييكس (انظر الجدول) واحتساب معدلات الزيادة (مرجع: وييكس ١٩٧٨، معهد الشئون الاسلامية ١٩٨٦).

الدولة	تعداد ١٩٧٧	تعداد المسلمين	نسبة المسلمين	الدولة	تعداد ١٩٧٧	تعداد المسلمين	نسبة المسلمين
	(٠٠٠)	(٠٠٠)	المئوية		(٠٠٠)	(٠٠٠)	المئوية
عدن	١.٢٥٠	١.٢٥٥	%١٠٠	مالي	٥.٩٠٠	٣.٥٤٠	%٩٠
أفغانستان	١٤.٥٠٠	١٤.٣٥٥	%٩٩	موريتانيا	١.٤٠٠	١٤.٣٥٥	%٩٩
ألبانيا	٢.٥٠٠	١.٧٥٠	%٧٠	موريشيوس	٨٥٥	١٥٣	%١٨
الجزائر	١٧.٨٠٠	١٧.٢٦٦	%٩٧	منغوليا	١.٥٠٠	١٤٣	%١٠
البحرين	٣٠٠	٢٧٣	%٩١	المغرب	١٨.٣٠٠	١٧.٣٨٥	%٩٥
بنجلادش	٨٣.٣٠٠	٧٠.٨٠٥	%٨٥	موزمبيق	٩.٥٠٠	٩٥٠	%١٠
بنين	٣.٣٠٠	٥٢٨	%١٦	النيجر	٤.٩٠٠	٤.١٦٥	%٨٥
بلغاريا	٨.٨٠٠	٩٢٤	%١٠	نيجيريا	٦٦.٦٠٠	٣١.٣٠٢	%٤٧
بورما	٣١.٨٠٠	١.٢٧٢	%٤	عمان	٨٠٠	٨٠٠	%١٠٠
بوروندي	٣.٩٠٠	٣٩	%١	باكستان	٧٤.٥٠٠	٧٢.٢٦٥	%٩٧
الكاميرون	٦.٧٠٠	١.٠٠٥	%١٥	الفليبين	٤٤.٣٠٠	٢.٣٢٨	%٥
أفريقيا الوسطى	١.٩٠٠	٩٥	%٥	قطر	١٠٠	١٠٠	%١٠٠
تشاد	٤.٢٠٠	٢.١٠٠	%٥٠	زيمباوي	٦.٨٠٠	٣	%-
الصين الشعبية	٨٥٠.٠٠٠	١٧.٨٥٠	%٢	رومانيا	٢١.٧٠٠	١٧٣	%١
جزر القمر	٣١٤	٢٥١	%٨٠	رواندا	٤.٥٠٠	٢٣	%-
الكونجو	١.٤٠٠	١٤	%١	السعودية	٧.٦٠٠	٧.٢٢٠	%٩٥
قبرص	٦٠٠	١٠٨	%١٨	السنغال	٥.٣٠٠	٤.٣٢٦	%٨٢
جيبوتي	١١٤	١٠٧	%٩٤	سيراليون	٣.٢٠٠	٩٦٠	%٣٠
مصر	٣٨.٩٠٠	٣٥.٤٠٠	%٩١	سنغافورة	٢.٣٠٠	٣٤٥	%١٥
أثيوبيا	٢٩.٤٠٠	١١.٧٦٠	%٤٠	الصومال	٣.٤٠٠	٣.٣٦٦	%٩٩
فرنسا	٥٣.٤٠٠	٥٣٤	%١	جنوب أفريقيا	٢٦.١٠٠	٣١٣	%١
الجابون	٥٠٠	٥	%١	سريلانكا	١٤.١٠٠	١.١٢٨	%٨
جامبيا	٦٠٠	٥٤٠	%٩٠	السودان	١٦.٣٠٠	١١.٧٣٦	%٧٢
غزة	٤٠٠	٣٦٠	%٩٠	سورينام	٤٠٠	٨٠	%٢٠
غانا	١٠.٤٠٠	١.٩٧٦	%١٩	سورية	٧.٨٠٠	٦.٧٨٦	%٨٧
اليونان	٩.١٠٠	١٨٢	%٢	تايوان	١٦.٦٠٠	٢٠	%-
غينية	٤.٧٠٠	٣.٠٥٥	%٦٥	تنزانيا	١٦.٠٠٠	٣.٨٤٠	%٢٤
الهند	٦٢٢.٧٠٠	٨٠.٨٠٥	%١٣	تايلاند	٤٤.٤٠٠	١.٧٧٦	%٤
إندونيسيا	١٣٦.٩٠٠	١٢٣.٢١٠	%٩٠	توجو	٢.٣٠٠	١٦١	%٧
إيران	٣٤.٨٠٠	٣٤.١٠٢	%٩٨	ترينيداد وتوباجو	١.١٠٠	٦٦	%٦
العراق	١١.٨٠٠	١١.٢١٠	%٩٥	تونس	٦.٠٠٠	٥.٥٢٠	%٩٢
إسرائيل	٣.٦٠٠	٢٨٨	%٨	تركيا	٤١.٩٠٠	٤١.٠٦٢	%٩٨
ساحل العاج	٧.٠٠٠	١.٧٥٠	%٢٥	يوغندا	١٢.٤٠٠	٧٤٤	%٦
اليابان	١١٤.٢٠٠	١	%-	الإمارات	٢٠٠	١٨٤	%٩٢
الأردن	٢.٩٠٠	٢.٦٩٧	%٩٣	الولايات المتحدة	٢١٦.٧٠٠	٨٠٧	%-
كمبوديا	٨.٠٠٠	٩٦	%١	روسيا	٢٥٩.٠٠٠	٥٠.٣١١	%١٩
كينيا	١٤.٤٠٠	١.٢٩٦	%٩	فولتا العليا	٦.٤٠٠	١.٤٠٨	%٢٢
الكويت	١.١٠٠	١.٠٢٣	%٩٣	فيتنام	٤٧.٣٠٠	٥٢	%-
لبنان	٢.٨٠٠	١.٤٢٨	%٥١	الصحراء الغربية	١٣٨	١١٠	%٨٠
ليبيريا	١.٧٠٠	٢٢٥	%١٥	اليمن	٥.٦٠٠	٥.٥٤٤	%٩٩
ليبيا	٢.٧٠٠	٢.٦٤٦	%٩٨	اليمن الشعبية	١.٨٠٠	١.٦٢٠	%٩٠
مدغشقر	٧.٩٠٠	٥٥٣	%٧	يوغوسلافيا	٢١.٨٠٠	٤.١٤٢	%١٩
ملاوي	٥.٣٠٠	٧٩٥	%١٥	زائير	٢٧.٣٠٠	٥٤٦	%٢
ماليزيا	١٢.٦٠٠	٥.٥٤٤	%٤٤	زامبيا	٥.٢٠٠	٥٢	%١
جزر المالديف	١٤٠	١٤٠	%١٠٠	إجمالي المسلمين		٧٤٠.٧٧١	

جدول (١) تعداد المسلمين بالعالم (المصدر ويبكس ١٩٨٧)



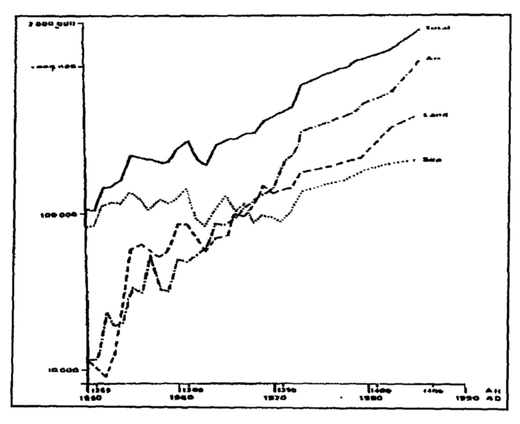
شكل٣: تعداد المسلمين في العالم (المصدر: ويبكس ١٩٧٨، معهد الشئون الاسلامية ١٩٨٦).



شكل ٤: تركيبة المسلمين السكانية في العالم (المصدر: ويبكس ١٩٧٨، معهد الشئون الاسلامية ١٩٨٦).

أنماط الارتحال إلى الحج

تطورت منذ عام ١٩٦٣ وسائل المواصلات التي يستخدمها حجاج بيت الله الحرام تطورا هائلا (انظر شكل ٥) ولقد جمعت السلطات السعودية المعلومات والاحصائيات الخاصة بمنشأ وسبيل الوصول إلى الحج (مرجع: قسم الاحصائيات المركزية ١٩٧١ - ١٩٨٦) والتي تبين أن الطائرات ووسائل النقل البري هما الاكثر شعبية على عكس النقل البحري. ففي عام ١٩٥٠ مثل عدد الحجاج القادمين إلى الحج عن طريق البحر ٧٧.٧٪ من اجمالي عدد الحجاج وانخفضت هذه النسبة في عام ١٩٨٦ إلى ١٩٪ بينما زادت نسبة الحجاج القادمين بالطائرات من ١٢،٧٤٪ عام ١٩٥٠ إلى ٥٢،١١٪ في عام ١٩٨٦ ومازالت هذه النسب في ازدياد على حساب الانتقال بالسفن.



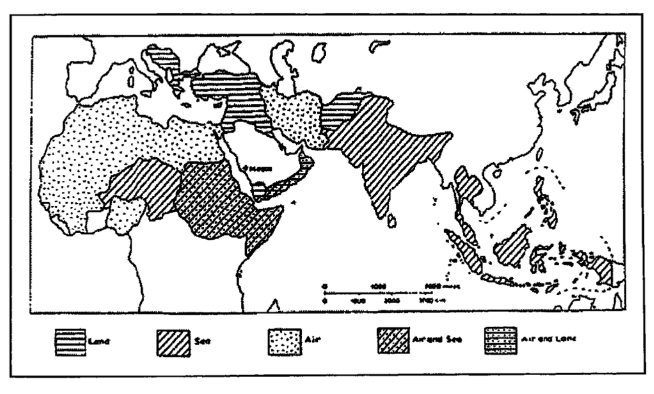
شكل ٥: التغيير في انماط انتقال الحجاج

إلى بيت الله الحرام ١٩٥٠ - ١٩٨٦ (المصدر: وزارة الحج ١٩٨٦).

وفي كل بلد وجد ان الحاج تتيسر له طريقتان للمواصلات او ثلاث وشكل (٥) يبين وسائل الانتقال المتوفرة في الاقطار التي يفد منها الحجيج بأعداد تزيد عن الالفين. ويتضح من هذا الشكل ان الانتقال الجوي متوافر في معظم الاقطار وان الانتقال البري متوفر في الاقطار المجاورة للسعودية والاقطار التي لها طرق برية متصلة

عبر دول مجاورة وان الانتقال البحري متوافر في الاقطار الساحلية والبلدان التي يفد منها حوالي ٧٥٪ من الحجاج عن طريق البر بالسيارات الخاصة والباصات هي الاقطار المجاورة للسعودية ولكن هذه النسبة تشمل حجاجا من تركيا ويوغسلافيا (انظر شكل ٦) والحجاج من عمان والمناطق الشرقية من اليمن الجنوبي(٢) عليهم ان يجتازوا الربع الخالي بما فيه من صعاب ومشقة ولهم ان يختاروا بين الانتقال بحرا وجوا من عمان او برا وجوا او بحرا من جنوب اليمن (مرجع: شاير ١٩٨٣) وبسبب الحرب العراقية الايرانية نجد ان الانتقال جوا الغالب لحجاج ايران.

وغالبية الحجاج من شمال وشرق افريقيا يفضلون الحج جوا الا ان هناك دولتين لهما وضع خاص فمصر مازالت نسبة ضئيلة من حجاجها ٠،٢٠٪ يسافرون عن طريق البحر ولكن السفر البري ٨.٦٤٪ هو الوسيلة الثانية بعد السفر جوا ونيجيريا مازالت اقلية من حجاجها ٨،٧٢٪ يسافرون بحرا والسفر جوا يزداد أهمية عموما في كل من ماليزيا والفيلبين وتايلاند والهند بينما مازال ٢١،٠٧٪ من حجاج الباكستان يسافرون عن طريق البر وكل هذه المعلومات ترجع غالبا إلى وسيلة الوصول إلى الموانئ السعودية فعلى سبيل المثال حجاج تشاد والنيجر يسافرون برا إلى بورسودان شرقا ثم يركبون البحر إلى السعودية ومن ثم يسجلون كقادمين من البحر وشكل (٦) يبين وسائل الانتقال الاكثر شيوعا في الاقطار التي يفد منها الحجيج بأعداد تزيد عن الالفين.



شكل ٦ : وسائل الانتقال المتوفرة في الاقطار التي يفد منها الحجيج بأعداد تزيد عن الالفين.

بعد آخر لتفاعل الحج مع الإسلام

في ثنايا هذا البحث كان جل التركيز على وحدة الاسلام واستمراريته ولكن هناك امراً من امور الحج سنحاول ان نتعرض له في عجالة فإنه وان كان عرضنا سريعا الا انه سيساعدنا على فهم وحدة الاسلام وقدرته في التأثير على النفوس في الحج.

تقام في اثناء الحج حلقات حديث واستذكار يقوم بها حجاج وشيوخ ومدرسون في مكة وما حولها وهذه الحلقات تتدرج من مؤتمرات واجتماعات رسمية إلى حلقات ولقاءات فردية للحجاج وتهتم هذه الاجتماعات واللقاءات بمناقشة رأي الاسلام في المشاكل العصرية للمجتمع المسلم كالاسرة والتعليم والعلاقات الشخصية ومثل هذه اللقاءات تكون على شكل مناقشة جماعية تطرح فيها المشاكل وتطلب فيها الآراء والتعلم يتأتى من تبادل المعلومة وتزواج الافكار واساس العلم والرأي والمعرفة في هذه الحلقات هو سنة النبي صلى الله عليه وسلم.

وهذه الحلقات الحديثية عادة ما تجتمع في مجموعات تتسق لغويا او قوميا ولكن قدرة بعض الحجاج على الحديث باللغة العربية كثيرا ما يكسر هذه الحواجز ويدمج جماعات عدة في حلقة واحدة مما يساعد على انتقال الافكار واقتراب العقول وتفاعل المجموعات المختلفة. وأهم من هذا كله مراجعة الحاج لما يعرفه وما استفاده من هذا التفاعل، واذاعته لما تعلم في قومه بعد عودته مما يجعل مكة مركز انتشار وبث للعلم والحديث، ويعطيها بعدا يتجاوز حدودها. وهذه الانتشارية المركزية المرتبطة بالفراغ او المكان في الاسلام هي التي تميزه عن امكنة او مناطق الاديان الاخرى التي تعيش اسيرة حواجز من نوع يوبيل* (مرجع: براون ١٩٨٢).

الخاتمة

اراد هذا المقال ان يوضح وحدة الاسلام الشاملة التي يبثها ويؤكدها الحج. فالمسلم يرى ان مرد كل شيء إلى الله سبحانه وتعالى مما يضع العلاقة بين المسلم وربه في نصابها ولذا فإن اي دراسة لا تضع في اعتبارها وظيفة الحج وفاعليته في النفوس لا يمكن ان ترى هذا الثبات وهذه الاستمرارية المبنية على الاذعان والتسليم الكامل لإرادة الله سبحانه وتعالى وهذا الاذعان هو جوهر ارادة الاسلام وان حجم العالم الاسلامي المكاني والعددي والذي يمثل تقريبا خمس سكان العالم كل هذا يتطلب منا ان نوليه الاهتمام الكافي ويجدر بنا ان نقول ان آراء دارس الجغرافية البشرية لها وزنها في تأصيل فهم مثل هذه التركيبات وفي سبر غور الهياكل الثقافية والاجتماعية والاسس الاخلاقية التي عليها ينبني العالم الخارجي والعوامل والقوى المحركة «لصيانة المجتمع وثباته» (مرجع: برنشتاين ١٩٧٩، ص ٢٢٤).

وختاما نقول اننا حاولنا وهي محاولة اعتراها بعض النقص والقصور ان نتغلب على بعض مشاكل الرؤية الغربية للاسلام ولم ننظر للاسلام فقط كدين او ثقافة بل كأسلوب ومنهج حياة يؤكد استمرارية الحج ويبني صلة منسجمة بين العباد وربهم من خلال الرسالة كما اداها محمد صلى الله عليه وسلم ومن ثم فجماعة الاسلام جماعة وسط تتجدد وسطيتها بطبيعة ومركزية الحج إلى مكة.

المراجع

- امين، س (١٩٧٦): الامبريالية والتنمية العادلة. Minuit، باريس.
- امين، س وأريغى، ج وفرانك، ا. ج ووالرشتاين، ى (١٩٨٢): ديناميكية الازمات العالمية. Monthoy Review press، نيويورك.
- برنشتاين، ر. ج (١٩٧٩): اعادة النظر في النظرية السياسية والاجتماعية. Methuen، لندن.
- بلوت، ج. م (١٩٧٨): الانتشارية: نقد انتظامي. حوليات جمعية الجغرافيين الامريكيين المجلد ٧٧، ص ٣٠ - ٤٧.
- براون، ل. ا (١٩٨٢): انتشار الابداع. Methuen، لندن.
- بيرتون، ر. ف (١٨٩٣): رحلة الحج لمكة والمدينة. طبعة تذكارية في جزأين Tylston and Edwards لندن.
- قسم الاحصائيات المركزية (١٣٩١ - ١٤٠٤ هـ): كتاب الاحصاء السنوي. وزارة المالية، حكومة المملكة العربية السعودية، الرياض ١٩٧١ - ١٩٨٦.
- تشاتيلوس، م (١٩٧٤): استراتيجية للشرق الاوسط. Canaan - Levy، باريس.
- دور كايم، إ (١٩٦٥): الصور الاولية للحياة الدينية. (ترجمة سواين عن الفرنسية) The Free Press، نيويورك.
- جبس، هـ. ا. ر وكرامر، ج. هـ (١٩٦١): الموسوعة الاسلامية المقتضبة. Brill، لايدن.
- الحمدان، س. ا. س وراولى،ُج (١٩٨٦): الحج ١٤٠٤ تقرير مؤقت عن معايير الاستقبال والارشاد.
- وزارة الحج والاوقاف ووزارة الشئون المحلية والريفية، حكومة المملكة العربية السعودية، الرياض.
- هيكس، د. (١٩٧٦): اشباح تيتوم والعشيرة: دراسة حقلية في مجتمع اندونيسي. Mayfield، بالو ألتو.
- ابراهيم، إوجونسون - دافيز، د (١٩٧٧): الاربعين النووية، دار القرآن الكريم، دمشق.
- معهد الشئون الاسلامية (١٩٨٦): تعداد المسلمين في العالم. الرياض.
- اسحاق، إ (١٩٧٣): الحج إلى مكة. المراجعات الجغرافية، المجلد ٦٣، ص ٤٠٥ - ٤٠٩.-
كينج، ر(١٩٧٢): الحج إلى مكة: بعض الجوانب الجغرافية والتاريخية. Erdkunde، المجلد ٢٦، ص ٦١ - ٧٢.
- ليفي - شتراوس، ك (١٩٥٨): الانثربولوجية التركيبية. Basic Books، نيويورك.
- وزارة الحج والاوقاف (١٩٨٤): المعلومات الضرورية والدليل العام لعناوين المطوف بمكة ومنى وعرفات. حكومة المملكة العربية السعودية، الرياض.
- وزارة الحج والاوقاف (١٩٨٦): احصائيات الحج. حكومة المملكة العربية السعودية، الرياض.
- مور، ب (١٩٥٨): القوة السياسية والنظرية الاجتماعية. هارفارد، كامبريدج، ماسوتشيست.
- فافنبرجر، ب (١٩٨٣): الحاج الجاد والسائح المهزال: سياحة الكمّير* في الحج بسريلانكا. حوليات الابحاث

السياحية، المجلد ١٠، ص ٥٧ - ٧٤.
- راولى، ج والحمدان، س. ا. س (١٩٧٧): مرة في العام بمكة. المجلة الجغرافية، المجلد ٤٩، ص ٧٥٣ - ٧٥٩.
- روالى، ج والحمدان، س. ا. س (١٩٧٧ ب): الحج - الحجيج والاماكن والمبيت والخدمات: تقويم وتوقعات. وزارة الحج والاوقاف ووزارة الشئون المحلية والريفية، حكومة المملكة العربية السعودية، الرياض.
- راولى، ج والحمدان، س. ا. س (١٩٧٨): الحج إلى مكة: نموذج توضيحي ومستقبلي. البيئة والتخطيط، المجلد ١٠، ص ١٠٥٣ - ١٠٧١.
- ساوير، ك. و (١٩٦٢): الجغرافية الثقافية. مقال في قراءات في الجغرافية الثقافية (تحرير واجنر، ب. ل - ومايكسل، م. و، مطبعة جامعة شيكاغو، شيكاغو.
- شاير، إ. م (١٩٨٣): الانماط الجغرافية لحجاج جنوب غرب آسيا: نموذج احصائي ارتدادى. Geojournal المجلد ٧، العدد ٣، ص ٢٩١ - ٢٩٨.
شيلز، إ (١٩٥٧): الروابط الاساسية والشخصية والمقدسة والمدنية: بعض الملاحظات الخاصة في روابط بحوث ونظريات العلوم الاجتماعية. British Sociology، المجلد ٨، ص ١٣٠ - ١٤٥.
والرشتاين، إ (١٩٨٣): الرأسمالية التاريخية. Verso، لندن.
وات، و. م (١٩٦١): الإسلام وتكامل المجتمع. مطبعة جامعة نورثوسترن، ايفانستون، إلينوى.
وييكس، ر. ف (١٩٧٨): الشعوب المسلمة: مسح عالمي اثنوغرافى. مطبعة جرينوود، وستبورت، كنيتيكت.

د. جوين راولي

ترجمة: د. صلاح جاد فوده

١- وسط الشيء قلبه ومركزه.

٢- اتحد شطرا اليمن بعد الحرب الأهلية عام ١٩٩٤.

* كائن اسطوري له رأس اسد وجسم شاة وذيل حيّة.

الخاصية المنفردة في الخطاب المسرحي

تأليف الدكتور إبراهيم عبدالله غلوم



قراءة ومراجعة: حسب الله يحيى *

لعل من اكثر الامور إثارة للجدل، عدم وجود هوية او ملامح واضحة لمسرح عربي بذاته.

ومع ادراكنا ان فن المسرح، شأنه شأن أي عمل إبداعي وجهد ثقافي، لا يمكن حصره في حدود معينة وخصائص ثابتة وهوية خاصة به.. بسبب اتساع رقعة المعرفة وتعدد المشكلات التي يواجهها الانسان المعاصر في كل مكان.. حتى اصبح حجم المعاناة واحدا في بقاع مختلفة، الامر الذي جعل الابداع والثقافة يمثلان بعداً انسانياً شمولياً..

مع ادراكنا هذا، نرى ان حجم المعرفة ينبغي ان يتسع لأنفسنا اولاً، معرفة بالناس الذين نحن على تماس مباشر معهم، وتجمعنا بهم اواصر عديدة قد لا نلتقيها مع اقوام اخرى.

وهذا الرجاء لا يشكل نظرة فردية او عنصرية، بقدر ما يراد به معرفة ذواتنا مع ذوات الآخرين الذين هم على قرب منا.. فمثل هذه المعرفة من شأنها ادامة وتوطيد وتفاعل تجارب قريبة إلى بعضها، صميمية في انتمائها إلى جذورها.

نورد هذه المقدمة الموجزة ونحن نقرأ جهداً ثقافياً ونقدياً ثراً للدكتور ابراهيم عبدالله غلوم، صدر بعنوان: «الخاصية المنفردة في الخطاب المسرحي». (منشورات المجمع الثقافي، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة٣٦٠ صفحة) ونقف حائرين امام آراء نحس بسدادها بسبب امتلاكها براهين تعزز وتدعم تلك الآراء النقدية، لناقد عرف عنه دأبه وتواصله وموضوعيته ودقة ملاحظاته واجتهاداته في شئون المسرح.

---

* كاتب وناقد من العراق

إلاّ ان الحيرة تكمن في النصوص والعروض المسرحية العربية - الخليجية والبحرينية على وجه الخصوص - والتي لم يتسن لنا الاطلاع عليها مدونة ولامرئية على خشبة المسرح، الا القليل النادر منها والذي اتيحت لنا فرصة مشاهدته ضمن مهرجانات مسرحية عربية باتت في عداد الماضي المنسي.. حتى تعذر التواصل معها لاسباب خارجة عن ارادة القائمين على تلك المهرجانات الحية.

ويوفر لنا مؤلف هذا الكتاب فرصة التعرف على جوانب مختلفة من الحركة المسرحية الخليجية.. ويقدم صورة نيّرة ومكبرة ومتأنية لهذه الحركة عبر جهود نقدية استثنائية نركن إلى صواب ما يرد فيها من آراء عميقة.. لكن الحاجة إلى المشاهدة مهمة أساسية في اقتران الدرس النظري والتطبيقي مع المنظور على خشبة المسرح. ويتنبه د. غلوم إلى هذه المسألة، باعتبار ان كتابه يناقش في معظم فصوله حركة المسرح في الخليج العربي - والبحرين بخاصة - لكنه لا يجد في كتابه ما يدل على انه موجه إلى قراء من البحرين واقطار الخليج ممن شاهدوا تلك العروض التي يتحدث عنها، وانما هو يتوجه إلى قارئ عربي في اقطار وبلدان مختلفة، الامر الذي جعله يقدم فصولا اخرى في كتابه لها علاقة بنظرية المسرح عموما لا بمحدودية جغرافية عروضه.. وقد احسن في هذا بحيث عمم تجربة المسرح الخليجي وجعلها كلاً من مسرح شامل.. وهو من مؤشرات العطاء المتفتح والرؤي الخلاقة.. بدليل انه يحدد في المقدمة طبيعة توجهات كتابه وفق ما يلي:

١- البحث عن عناصر الحساسية المسرحية المنفردة في الخطاب المسرحي.

٢- صياغة مرحلة خاصة بتجربة كتابة النقد لدى صاحبها.

٣- تلمس ملامح مرحلة هامة بالنسبة لتاريخ المسرح في البحرين والخليج.

ونلاحظ ان النقطة الاولى يحملها عنوان الكتاب، فيما تشكل النقطتان اللاحقتان الخصائص الرئيسة التي سارت عليها فصول الكتاب.. بحيث تبين لنا أن ابرز موضوعات المسرح البحريني قائمة على معالجة حياة الغوص والبحر باعتبارها محلية لصيقة بالكتاب البحرينيين والخليجيين عموماً..

وفي الفصل الاول نجد د. غلوم يتناول التجربة المسرحية للشاعر عبدالرحمن المعاودة، ويدلنا على انها تجربة رائدة في كتابة مسرحية شعرية بحرينية، مما يعدها ادباً مسرحياً اكثر منها عرضا مسرحيا.. اضافة إلى اقترانها بظرفية خاصة لا ظاهرة عامة.. لكنها تشكل تجربة حية في تاريخ المسرح البحريني.. مشيراً إلى ان المعاودة كان يقدمها عروضاً دون ان ينشرها في كتاب، في حين يوحي إلينا د. غلوم عبر النماذج التي ينقلها إلينا كون لغة تلك المسرحيات ادبية لا درامية.. كما يتطلبها فن المسرح.

يقول المعاودة:

هذا زمان به الاهواء جامحة
تجتاحنا فيه اهوال واخطار
ونحن لا عدة للخطب او عدد
على الوئام ولا مال ولا جار

اربـاعـنـا بـكـنـوز الارض زاخـرة
لـكـن افـكـارنـا يـا صـاح اصـفـار

مثل هذه الابيات المنظومة.. لا تشكل لغة مسرح ولا رؤية لاداء درامي الا فيما يعده المخرج اعدادا لما قبلها وبعدها على نحو جديد هو من خصائص مخرج مبتكر.. لا يتكئ على قصيدة كتبت لذاتها لا لفن المسرح.. لكنها بدايات.. وكل بداية مرهونة بزمانها ومكانها ورؤية مبدعها.. ولا يمكن النظر اليها مما هو خارج عنها.

وقد ادرك الناقد د. غلوم هذه الحقيقة وشخصها بدقة:
«.. المعاودة لم يحجم عن ان يسوق لنا الوقائع التاريخية على المسرح في معزل عن شروط مركز الصدام الدرامي/التاريخي.. وهذا في تقديرنا - يقول د. غلوم - يسقط الكثير من اسباب تبلور فكرة المسرح في تجربته المسرحية، بل إنه يباعد بينه وبين الوعي التاريخي..» ولئن ناقش د. غلوم المسألة التاريخية في مسرح المعاودة، فإنما يمكنه تعميم مناقشته إلى لغة وطبيعة تناول المعاودة لموضوعه بعيدا عن طبيعة الفن المسرحي.. فقول المعاودة مثلاً:

اذا المرء قد خان القريب فإنه
وإن كان حراً صار في فعله عبداً

يعد حكمة اثيرة.. وتوجهاً اخلاقيا محمودا ولكنه بعيد عن المسرح.

اما الفصل الثاني من الكتاب فيتناول: الدرس الاخلاقي لمسرح حمد الرجيب، وبدءاً نعرف ان المؤلف ما زال في حدود تناوله للبدايات المسرحية الخليجية وحدود تناول تلك البدايات للموضوعات اولا، لا لسبل او طرائق التعبير عن تلك الموضوعات..

وعندما نعلم ان الرجيب «اول من خرج من الكويت في بعثة إلى القاهرة من اجل دراسة المسرح، كما انه اكثر من اهتم بالبنية النظرية في المسرح» عندئذ ندرك ان الرجيب درس حرفية المسرح، غير مكتف بالموهبة والحب العميق الذي يحمله لفن المسرح.. متخذاً منه: «مدرسة كبيرة، تهذب النفوس وتصلح المجتمع، وتقود إلى ما يجب عمله لرفع مستواه، لانه وسيلة فعالة لتحقيق غاية هامة من ورائها التثقيف والتهذيب وحل بعض المشكلات الاجتماعية التي هي السبب في عرقلة سير الامة نحو التقدم والرقي».

من هنا نتبين ان الرجيب قد اتخذ من المسرح رسالة أخلاقية اولا اكثر منها فاعلية جمالية تربي الحواس والذائقة البصرية.

الا اننا لم نتبين دقة ما ذهب إليه د. غلوم وهو يشير إلى ان: «مسرحية الدرس الاخلاقي عند حمد الرجيب عبرت عن معارضة نابعة من الواقع دون ان تتناقض مع نظمه السياسية وقوانينه الاجتماعية، لان الواقع لدى

هذا الكاتب لم يكن يتمثل في نظم وقوانين، بقدر ما يتمثل في مواضعات اخلاقية» بينما نعتقد نحن ان الدرس الاخلاقي ليس حالة هلامية استثنائية معزولة عن النظم والقوانين والسياسة، بل ان هذا الدرس الاخلاقي ما هو الا سعي نبيل لاستخلاص قيم الاخلاق منها جميعا.. ولا حضور له بغير ما هو سائد.. من حيث انه يستمد حضوره من عالم كلي فيه السياسة والاعراف والنظم والقوانين.

واذا ما انتقلنا إلى الفصل الثالث من الكتاب، وجدنا المؤلف يتناول: (المسرح والانماط المغلقة) ويوضح هذا العنوان بالاشارة إلى انه: (دراسة في سوسيولوجيا الانماط المغلقة في تجربة المسرح في الخليج العربي) ويناقش د. غلوم في هذا الفصل استنتاجا معروفا يقول: «ان الابداع انعكاس للمجتمع» و«ان صيغة النص تتوازى مع صيغة الواقع» والمؤلف ضد هذا الاستنتاج «لا يمكن الآن ان اسلم بصحة هذا الافتراض، بل اني اعتبر عدم التسليم هذا واحدا من ركائز الحوار مع الظاهرة التي اريد ان احدد طبيعتها في التجربة المسرحية المحلية والعربية، اما الركيزة الثانية فهي ان ذلك التقليد صرف انظارنا عن مناقشة مشكلات الظاهرة الابداعية المنجزة إلى مناقشة ما قبل انجاز الظاهرة الابداعية، والركيزة الثالثة.. ان هذا التقليد فتح المجال واسعا لامكانية تحول المشكلة الاجتماعية او السياسية إلى مشكلة ابداعية..».

ويبدو ان د. غلوم قد توصل إلى آراء جديدة تختلف تماما عن معالجاته الواردة في الفصلين السابقين.. حيث كان الابداع حالة تعبر عن المجتمع وليست بمعزل عنه.

ومناقشتنا في هذا الجانب يمكن حصرها فيما يأتي:

١- اذا تخلى المبدع عن تناول موضوعات اجتماعية وسياسية.. وانتقل إلى ابداع صرف.. فهل يكون قد تخلى عن مهمته الانسانية وموضوعه السياسي او الاجتماعي..

ان المبدع كائن في مجتمع يحرك ذاكرته وحسه وموقفه.. وحتى لو اختار العزلة الكلية. فإنه لا يمكن ان يقدم فنا وفكراً عدمياً ١٠٠٪ وكتاب د. غلوم نفسه، ما هو الا افراز معايشة اجتماعية وتفاعل سياسي ومعرفي متسع الآفاق.. شأنه شأن كل باحث متأن.. ومبدع في ضمير الانسانية.

٢- على نحو آخر نجد أن التيارات الابداعية العالمية الجديدة مثل: المسرح التشكيلي، الرواية المضادة، القصيدة الميكانيكية، الدادائية، السينما الجديدة.. وسواها من افرازات العصر.. لم تتسع قاعدتها.. وحتى وجودها - على محدوديته - ما هو الا تعبير عن قلق عصري وهزائم وازمات عديدة يمر بها الانسان في وضعنا الراهن.

٣- اما الانغلاق ضمن نمط احادي، وتوجه محدد.. فهو قمع للابداع واستلاب لحرية الانسان ومسخ للشخصية، وتوظيف للفكر والفن للسير وفق قوالب جامدة.

مثل هذا لا يمكن القبول به او الاستسلام له.. كونه ضد الابداع الذي لا يمكن له ان يزدهر ويحيا الا بأفق الحرية.. وفي هذا الجانب نتفق تماماً مع تطلعات د. غلوم باعتبار «ان التحرر مما هو نمطي هو التعبير الفعلي عن الانحياز الخالص للمسرح - ولسواه من الفنون الابداعية الاخرى - دون ان يعني انه التعبير الاكثر حداثة

بل انه في ابسط تقدير التعبير الاكثر امتلاءً بالمسرح».. باعتبار ان المسرح كما يشير د. غلوم: «هو الحرية الهادمة لسلطة الانماط المغلقة». وفي فصل رابع يدرس المؤلف (تجربة عقيل سوار المسرحية) مؤكداً (الانحياز للمسرح من المخيلة الشعبية) موضحاً ان الكاتب المسرحي البحريني عقيل سوار: «ركيزته مشدودة نحو ايجاد صيغة شعبية/طبيعية للشخصية المسرحية او للعقدة باعتبارها الجوهر المكون للعلاقات الداخلية/السببية بين مجمل التفاصيل» ومثل هذا الاتجاه قائم وموجود في مسرح: سعدالله ونوس. الفريد فرج. عبدالكريم برشيد، قاسم محمد.. وسواهم..

وينتقل المؤلف في الفصل الخامس إلى (صيغة لعبة مسرح الطفل) متخذاً نموذج مسرحية (ثعلوب الحبوب) لخلف احمد خلف، سبيلاً للحديث عن الرقابة التي تلاحق الطفل في سلوكه ومواقفه وحتى حريته في اللعب. مؤكداً «ان مسرح الطفل هو الحقل الحيوي لكيفية اكتشاف الطفل لذاته..» داعياً إلى اشراك الطفل في صياغة العالم الذي يراه ملائماً له ومعبراً عنه ومتصلاً به.. رافضاً الرغبة الملحة والقوية «في تحقيق توازن بين التربية والمسرح والمجتمع» معتقداً «ان شرط التوازن لم يعد شرطاً» متطرفاً حد الاشارة إلى ان «الاخلال بجميع المستويات دون مستوى المسرح هو الشرط الضروري» ومثل هذا الرأي يعيدنا إلى ما ذهبنا اليه في مناقشة الفصل الثالث.. اضافة إلى ان مسرح الاطفال وان كانت مهمته الرئيسة يقصد منها التعبير عن الطاقات الكامنة في اعماق الطفل.. الا ان هذا التعبير الحر.. لا يعني الانفلات كلياً من نظم وقيم تشكل اساس المجتمع وتؤكد روابطه المتينة التي لا يمكن للطفل ان يعيش بمعزل عنها.

وفي الفصل السادس يناقش المؤلف ايقاع الحياة بالمقارنة مع ايقاع العرض المسرحي عبر تجربة حمد الرميحي في تأليفه واخراجه لمسرحية: «بودرياه». ليصل إلى استنتاج «ان الماضي المنظور له باعتباره قطعة من الحياة، لا يستطيع ان يكون مادة مسرحية خالصة دون تجريد مسرحي متخيل ومنفرد» ومثل هذا الاستنتاج منطقي يراد به ان يكون للمخيلة افقها الخاص ومؤشرها الذي تتميز به عن الواقع المادي.

اما الفصل السابع فيدرس فيدرس «مركزية المتن اللفظي وعقلنة فعل الممثل» متخذاً مسرحية شبابية بعنوان «ارقام بلا دلالة» نموذجا – عرضت في بغداد عام٨٩. اخراج: سالم تعبان – مقدماً العرض الذي كنا شاهدناه في حينه ابعاداً تأويلية قد يحتملها العرض وقد لايحتملها.

وفي الفصل الثامن يقدم المؤلف: «اسئلة النقد واشكالية الجمهور المسرحي» وهو من أهم فصول الكتاب.. حيث يرى د. غلوم:

١- الجمهور اكثر العناصر تضليلاً واظلاماً، انه بمثابة شبح لا يمكن الامساك به او تحديد ملامحه.

٢- عدم قبول اية شروط تمليها معرفتنا الفردية بفئة محددة من الجمهور او بشريحة اجتماعية ننتمي اليها.

٣- مناقشة فكرة عدم الاعتراف بالنقد في خلق جمهور مسرحي.. مع الاشارة إلى ان المسرح لا يتطور الا بوجود النقد.

٤- تحديد اسباب العزلة بين مشهدي الجمهور والمسرح.. عبر فهم طبيعة الجمهور وتحديد وظيفة النقد.

ضمن هذه النقاط يناقش د. غلوم مسألة: المسرح والجمهور مضيفاً إلى ذلك تحرك المسرح داخل مؤسسات معزولة عن الجمهور اصلاً.. إلى جانب غياب الظرف الديمقراطي والافتقار إلى وسائل قياس استجابة الجمهور.. مؤكداً: «ان الجمهور لا يمكن له ان يقيم وحدة متصلة مع المسرح الا حين يتمكن هذا المسرح من مطابقة شروط الفكر والسمع والبصر والشعور..» إلى جانب ذلك يرى د. غلوم: «ان الجمهور لا ينبغي ان يكون مصدرا للتحكم في تحديد قيمة العمل المسرحي. لان طبيعة اي حكم يستصدره الجمهور انما تعبر عن تراكم خبرات تقع خارج حدود الخطاب المسرحي..» ويرى: «ان العمل المسرحي هو الذي يشكل الخبرة الجديدة لدى الجمهور..».

كما يشير إلى ان «العباقرة والنجوم انجاز يكتشفه الجمهور على المسرح بما يقتضيه الانجاز من جهد واعداد لا عشوائية فيه.. وقد لا يملي الممثل شروط عبقريته على الجمهور بمقدار ما يملي عليه شروط مطابقته (السمع والنظر والشعور) التي يرغب في التوحد معها والاندماج في اجوائها».

ويعزو د. غلوم السبب في اهتمام الجمهور في الدول المتقدمة بالتجارب الطليعية إلى: «التخطيط الذي يبدأ من حياة الفرد العادية..» من هذا الايجاز الذي قدمناه لآراء المؤلف لابد من التأكيد على ان المبدع الحقيقي يمكنه وعبر فنه الاصيل وذوقه الرفيع وخطابه المسرحي الاثير من استقطاب جمهور يستجيب إليه ويتفاعل مع توجهاته.

وفي كل الازمنة والامكنة يكون السهل الذي لا يتعب الجمهور في استقباله اكثر قبولاً، في حين نجد كل ما يثير الجدل والانتباه ويحتاج إلى قدر من التركيز.. هو الاقل قبولاً ولكنه الاكثر وعياً والادل غنى في الاستقبال الحسن.. وأمام المبدع والناقد ضرورة تعزيز مكانة هذا الجمهور وتوسيع قاعدة الاهتمام به.. بمعنى ان المسرح الجيد لابد ان يخلق لنفسه جمهوراً جيداً يجيد الاصغاء إليه والانتباه إلى توجهاته.

وفي فصل تاسع يكتب د. غلوم عن «التجريب المسرحي» باعتباره ارثاً مشتركاً وثقافات متداخلة.. وانه «عمل لا يستهدف تطوير ثقافة محلية وانما يستهدف اكتشاف الطريق او المنهج الذي يكتشف بواسطته المعنى العميق للمسرح».. ولكن هل يمكن لاي اكتشاف ان لا يصب في التطور.. الا يعد المنهج نفسه سبيلاً من سبل البحث عن تواصل جديد؟

ثم الا يتناقض رأي د. غلوم في التجريب الذي اوردناه مع قوله اللاحق والقائل: «ان عقلنة المحاور الثلاثة: الانماط واللغة والممثل تهيئ مناخاً ملائماً لتنحية المشكلات الاساسية امام العمل التجريبي الخلاق»؟ العقل يجرب سبله اذن.. ومادام منشغلاً، اذن هو مشروع للتطور.

ويختتم المؤلف كتابه بالفصل العاشر والقائم على دراسة «الواقع في صيغة المستقبل» من خلال «نظرة في مستقبل التجربة المسرحية في الخليج» محدداً هذا الواقع بخمس مشكلات هي:

١- المسرح بين السياسة الثقافية الرسمية والممارسة التطوعية.

٢- السلطة المسرحية بين الكلمة والصورة.

٣- بين الواقعي والتقاني (التكنولوجي).

٤- بين صورة الخشبة وصورة التلفاز.
٥- بين النمط المغلق والنمط المفتوح.

ومثل هذه المشكلات يمكن ان يواجهها المسرح العربي عموماً.. وإذا قبلنا بها صار من المتعذر علينا معالجتها.. مما يجعلها قائمة باستمرار. ان مستقبل المسرح العربي عموماً محفوف بإشكالية التعبير اولاً ومادمنا نتعامل مع خطاب المسرح بحذر وخشية وحيطة وتأويلات قسرية؛ فإن هذا المسرح سيظل في حالة تراجع، وموقع مختنق.. ولا سبيل إلى نهضته وألقه الا بأفق الحرية على اتساعها..

ان ما ذهب إليه مؤلف كتاب «الخاصية المنفردة في الخطاب المسرحي» الدكتور ابراهيم عبدالله غلوم من آراء قيمة، تؤشر إلى ناقد يحمل بصيرة ثاقبة وعميقة.. ولا نجد بأساً من الاشارة إلى انه قد اغنانا بعمق تحليله لعدد من العروض المسرحية التي لم تتح لنا فرص مشاهدتها.. وان كنا نطمح ان نقرأ للمؤلف نماذج لاحقة لعروض مسرحية عربية واجنبية نمني انفسنا بمشاهدتها والوقوف عند آراء د. غلوم فيها.. حتى نستكمل صورة المشاهدة مقرونة بالقراءة النقدية المعمقة التي عرفناها في كتابات الدكتور ابراهيم عبدالله غلوم.

حسب الله يحيى

سوسيولوجيا المجتمع في الخليج العربي

تأليف: الدكتور باقر سلمان النجار



قراءة ومراجعة: د. فيصل محمود الغرايبه*

صدر للاستاذ الدكتور باقر سلمان النجار كتاب جديد عن دار الكنوز الادبية في بيروت، يحمل عنوان «سوسيولوجيا المجتمع في الخليج العربي» يقع في «١٩٦» صفحة من الحجم الصغير.

ينقسم الكتاب إلى ستة فصول ومقدمة وخاتمة. تتحدث هذه الفصول على التوالي عن: الانتلجنسيا الخليجية، القرية، الجامعة، اسواق العمل، المدينة، وانتاجية العمل، بينما تتناول الخاتمة مواجهة التحديات القادمة.

ويمكن ان نعيد النظر إلى الكتاب على اساس انه يقوم على ثلاثة محاور هي:

- التعليم العالي والثقافة في منطقة الخليج.
- العمل والانتاجية في منطقة الخليج.
- ايكولوجيا المدينة والقرية الخليجية.

والكتاب كما افصح عنه صاحبه في مقدمته مقاربة لمعالجة اوجه التحول الاجتماعي الثقافي الاقتصادي خلال العقود القليلة الماضية التي نشأ فيها شكل جديد من الرأسمالية تختلط فيها التقليدية مع الحداثة، وتمتزج فيها البداوة بالعقلانية الرأسمالية الغربية، حيث لم يفلت المجتمع العربي الخليجي من الولوج القسري في منظومة علاقات الانتاجية الرأسمالية الحديثة، كما هو حال المجتمعات العربية الاخرى ومجتمعات العالم

* استاذ مساعد الخدمة الاجتماعية، جامعة البحرين

الثالث عموماً، وينبه المؤلف إلى أنَّ التشكل الاجتماعي الثقافي الناجم عن جملة التحولات لا يعزى لعامل النفط وريعه، وإنما إلى طبيعة التشكل الإثني المختلط، وفقاً لمعطيات إقتصادية جغرافية إثنية قائمة.

عندما يتحدث المؤلف عن الجامعة ينظر إليها كنظام اجتماعي فرعي في اطار النظام الاجتماعي العام، يدخل في شبكة معقدة من التفاعلات الاجتماعية مع السياق الاجتماعي العام، من خلال ثلاثة أركان هي: الادارة الجامعية والهيئة التعليمية والطلبة.

اذ تتألف الادارة الجامعية من مجموعة محلية ومجموعة اخرى وافدة، تتراوح اتجاهاتها بين الحداثة والاصالة وبين البيروقراطية والاكاديمية وبين التشدد والمرونة. بينما تتألف الهيئة التعليمية من اقلية محلية حديثة العهد وأكثرية وافدة متنوعة الجنسيات والثقافات اعتبرها تتألف من فئتين فرعيتين ايضا: فئة داعية إلى الاطروحات المثالية،وفئة يطغى طموحها الاداري على طموحها الاكاديمي. أما الطلبة فيسعون إلى النجاح أكثر من سعيهم لريادة المعرفة وتنمية القدرة على التفكير والتحليل والابداع، معتمدين في ذلك ليس على الاجتهاد وحده دائماً وانما على شيء من الاتصالات الاجتماعية وممارسة الضغوط لتخفيف المنهاج والكرم بالعلامات.

والمهم الذي يشير اليه المؤلف هو ان هذه الجامعات لابد لها من ان تتسق مع النظم والانساق الاكثر سيادة في المجتمع، وأنها قد تكون فاعلة نوعاً ما، إلا أن آليات عملها ترتبط هي الاخرى بالآليات العامة لحركة المجتمع، فلا هي قادرة على تجاوزها ولا المجتمع يسمح لها بالاختيار المستقل.

وهو إذْ يدعو الجامعات أنْ تكون اكثر فاعلية إلا انه يقدر أنَّ هناك نظما وانساقا اقوى من الجامعة كنظام إجتماعي داخل المجتمع تمنعها من الاختيار المستقل مثلما أنها تحدُّ من حركتها وفاعليتها. هذا عدا عما ذكره من سلبيات الممارسة أو الاتجاهات السالبة لدى عناصر الاركان الثلاثة المشار اليها (الادارة، الهيئة التعليمية، الطلبة)، والتي تؤثر على استقامة المسيرة الجامعية واتساع اشعاعها، وعمق تأثيرها في المجتمع وتطويره.

وعندما يتحدث المؤلف عن: الثقافة «فهو يناقشها من خلال مناقشة ازمة البناء الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع الخليجي، اذ انها تعبر عن المأزق الاجتماعي الاقتصادي، وتتمفصل مع ما هو سياسي واجتماعي واقتصادي. ولذلك فإن مناقشة اوضاع الثقافة وانعكاساتها هي محاولة لاستجداء المنطق العام الداخلي الضابط للبنى الاجتماعية والمؤسسات القائمة في المجتمع، إذْ هي لا تسبح في فضاءات مستقلة عن المحيط الاجتماعي العام الذي تشكل الثقافة جزءا منه.

ولا مراء أنَّ التداخل السياسي الثقافي هو تداخل مفصلي تعبر عنه علاقة الدولة بالثقافة، والدولة تسعى لامتلاك الفضاء الثقافي باعتباره مكملا لسلطتها والثقافة تشكل بعداً من ابعاد الدولة.

كيف لا، والثقافة تعبير عن مجمل التفاعلات الاجتماعية - الاقتصادية في الحيز الاجتماعي المعين؟

وقبل ان يناقش المؤلف دور المثقف الخليجي وخصائصه واتجاهاته يتحدث عن الانتجلنسيا والمثقفين بشكل عام، فالانتجلنسيا هي تلك الجماعة التي تعبر عن مواقفها من قضايا المجتمع والتاريخ والمستقبل، وتصوغ

(يوتوبياتها) انطلاقا من قراءاتها لواقعها وواقع شرعية البناء الاجتماعي والسياسي القائم.

ولكن اين المثقف الخليجي من هذا الفهم لخصائصه ودوره واتجاهاته؟

وينظر المؤلف إلى المثقف الخليجي كنموذج للمثقف التقني (ويقصد انه ذو عقلية تكنوقراطية)، ويضيف بأنه منكفئ على الذات، وبعيد عن المحيط الاجتماعي، وفاقد للوصل الاجتماعي بقطبيه الايجابي والسلبي.

ويرد هذا الوضع الذي يعيشه المثقف الخليجي إلى النفط كعامل مؤثر في جملة التحولات الاجتماعية الاقتصادية في المنطقة، ونوه بتأثير هذا العامل في مجمل الحياة العربية، فيعتبر النفط نعمة احيانا ونقمة احياناً اخرى، وربما يقصد بالنعمة اسهامه في رفع المستوى الاقتصادي للفرد والمجتمع ومناقشة تحسين شروط الحياة المادية للمواطن، ولكنه - اي النفط - ساهم من باب آخر في تسطيح الثقافة العربية، كما ساهم في تدمير بعض عناصر (المثقف العضوي) في حالة المهاجرين العرب في البلدان النفطية، إذ أنَّ الهجرة والنفط قد حولتا الكثير من المثقفين العرب، وربما المحليين من ميدان الثقافة والسياسة والفكر إلى ميدان التجارة والنشاط الاقتصادي الطفيلي.

ويعتبر المؤلف الريع النفطي سلاحا ذا حدين هما: الصرف على الثقافة والهيمنة على الثقافة، إذْ اصبحت الثقافة في المجتمعات النفطية ترفاً وشراء ذمم. ويستشهد برأي (التميمي) عن أنَّ البنية الذهنية في منطقة الخليج ظلت مختلفة سواء في نظرة المجتمع أاو السلطة أو حتى المثقفين أنفسهم إلى الثقافة والابداع. مستدركا بأنه لا يتحدث عن جماعة متضامنة بالضرورة ضمن مؤسسات فاعلة، انما عن رموز متناثرة متضاربة بالآراء تتنازعها التقليدية والحداثة.

وفسر المؤلف هذا الوضع باشارته إلى القضاء على النشاط الاقتصادي كمحصلة لاكتشاف النفط وتمحور النشاط الاقتصادي حول مؤسسة الدولة، مما جعل النخب أكثر إندماجا في هذه المؤسسة، حيث تعتمد النخب عليها في رخائها ودورها الاجتماعي، الامر الذي قلصّ من دورها السياسي والثقافي الذي كان يتميّز بالنقد والدعوة إلى الاصلاح.

ينبه إلى انبثاق الجماعات الطبيعية الوسطى الجديدة، حجمها كبير، حظها من التعليم وفير، تغلغلها بالانشطة الاقتصادية السياسية واسع، مما ينبئ بدورها الكبير، كانت تمثل التيار الاصلاحي، ولكن بعد أفول نجمها أصبحت بعض عناصرها تمارس الكثير من السلبيات، خاصة مع تزايد التطلعات الشخصية والمطامع الفردية.

ويورد طبقة ثقافية اخرى هي النخبة الثقافية القديمة التي تلتقي بأصولها الاجتماعية ونسقها السياسي، وهي تنحدر غالبا من الشرائح الدنيا وبعض الوسطى وبعض افراد الطبقة الارستقراطية التقليدية، ويعمل افرادها في المهن الوسطى من السلم الاجتماعي، ويتميز خطابها السياسي باتساقه ووضوحه، وهي من اكثر النخب الثقافية حضورا وتمثلا لما سماه البعض «الثقافة الابداعية» مقابل «الثقافة الرسمية».

إلا أنَّ بعض رموزها بدأ فاعلا وممارسا للكثير من السلبيات التي كانت محط نقده أو كان يوما من ضحاياها.

ثم يتحدث عن الانتلجنسيا الدينية في المجتمع العربي عامة إلا انه يخصص حديثه عن الخطاب الديني في المجتمع الخليجي الذي يقول فيه أنَّه يتميز بالازدواجية، فهو يتكون أساسا من خطابين: الاول معلن يعاضد المؤسسة الرسمية، وآخر مستتر يتداول في الحلقات الخاصة، فتحرم في خطابها المعلن ما تبيحه لنفسها من أجل مصلحتها الذاتية أو مصلحة رموزها القيادية.

أفضى هذا الحديث بالمؤلف إلى التفسير الاجتماعي للصراع بين الاسلام الرسمي المتمثل بالإفتاء وبين الاسلام الشعبي المتمثل بالزوايا، هذا الصراع الذي نجح الخطاب الاسلامي الشعبي فيه في أنْ ينشئ مجتمعات مصغرة داخل المجتمعات الكبرى على هيئة وحدات اجتماعية وثقافية مستقلة مرجعيا وأيدلوجيا عن مؤسسة الدولة.

ويخلص المؤلف إلى نتيجة مؤداها ان الحديث عن المثقف التقدمي او عن المثقف الديني كرديف للمثقف العضوي ضرب من اليوتوبيا التي ليس لها أساس على أرض الواقع، فالظروف التاريخية والمتغيرات الموضوعية تحول دون تحقيق ذلك، حيث أنَّ المثقف العضوي مشروع مجتمعي وتاريخي تفتقده المنطقة كما المجتمعات العربية الاخرى.

ويؤكد في هذا السياق على محدودية القوة التأثيرية لتجمعات المثقفين، نتيجة لمحدوية المجتمع المدني الذي تنتمي إليه، أو نتيجة لجينية تكوينه، أو كحصيلة لتهميشه، أو لعجز خطاب هذه التجمعات عن حل معضلات المجتمع والالتحام بأفراده.



عندما تناول المؤلف المحور الثاني أي (الانتاجية)، بدأ باستعراض علل التنمية في العالم الثالث من وجهتي مدرستي (التحديث) و(التبعية) والتي تتركز على تخلف البناء الاجتماعي وسيادة نمط الاسرة البطريركية، وشيوع قيم الخصوصية والفردية، وازدراء العمل اليدوي وقلة الحاجة إلى الانجاز بالنسبة للمدرسة الاولى، وتتركز على السيطرة الغربية وشروط السوق العالمي بالنسبة للمدرسة الثانية.

ثم يفضي المؤلف إلى الحديث عن الانتاجية المحلية (اي في المجتمع الخليجي) والتي تتأثر بالقوى الاجتماعية ونسق القيم والتوزيع الاستقطابي للثروة والقوة، وذلك من خلال ميكانيزمات التفاعل بين العوامل وتقسيم القوة، والمتمثلة بالجهاز البيروقراطي والقطاع الصناعي والنظام الاسري والنسق القيمي، وبيَّن كيف تؤثر على معدلات الكفاية الانتاجية.

فالموروث الاجتماعي يحدد موقفا من التنمية، يقوم على انتقاء الاعمال مع رفض الأعمال اليدوية والموروثات الشعبية، فالأمثال الشعبية تدعو إلى المحافظة والتقيد بالمألوف، والاتكالية والقدرية. اما العادات والتقاليد فقد تدعو في بعض منها إلى عدم الالتزام بقيم العمل وأصوله، والموظف يعتمد على المجاملة والتساند الوظيفي

والتوصية به لدى رؤسائه من قبل المؤثرين عليهم. والمعرفة الشخصية تلعب دورها في العلاقات الوظيفية.

وقد استبق المؤلف حديثه عن الانتاجية حديثه عن العمل وأسواقه وارتباطه بالتعليم؛ أو بالأحرى مدى هذا الارتباط وتأثيره على سوق العمل. وهو يخرج بنتيجة مؤداها أنَّ مسألة العلاقة بين التعليم والعمل بقدر ما هي علاقة فنية أو مسألة فنية فإنها كذلك ذات أبعاد اجتماعية وسياسية. فكيف نعزل قضية البطالة عن السياق الاجتماعي الاقتصادي، وهي كما ندرك محصلة الانماط التنموية المتبناة التي لا تشير وفقا لاستراتجية توائم بين التعليم والعمالة، وتتصف بالمرونة في التعليم والقدرة على مواكبة المتغيرات المعرفية والتكنولوجية وإتساع حجم المشاركة في المجتمع.

وفي موضوع آخر في حديثه عن الانتاجية، يضيف الجزء الآخر من صورة التنمية، عندما يشير إلى أنَّ إختفاء نظام واضح ومستقل للتوظيف، والانفصام التام بين نظام الحوافز والترقي من ناحية والكفاءة من ناحية أخرى، بالإضافة إلى المتغيرات الاخرى ساهمت في إحداث خلل بالغ في قيمة العمل ومعدلات الانتاجية.

وحيث أنَّ الادارة نتاج ثقافي اجتماعي يعكس قيم المجتمع الذي تنتمي اليه، فإن السلوك الاداري وعلاقات العمل هما حصيلة القيم والتقاليد والثقافة التي يفرزها المجتمع في الاحقاب الزمنية المختلفة. فالإنتماء القرابي وغيره مما يشابهه من الانتماءات الفردية يفوق أيَّ انتماء مرجعي أوسع كالوطن.

إذاً.. نحن امام مأزق تنموي هو محصلة للثنائية الثقافية بين ثقافة القرن العشرين المادية المتاحة والتي تمثلها التكنولوجيا المعاصرة، وبين ثقافة المجتمع التقليدية والتي يتبعها السلوك الاجتماعي للافراد.

وفي ضوء تحليله للواقع الانتاجي في المجتمع الخليجي وموقفه من التكنولوجيا، يعترف المؤلف بالنظرة التشاؤمية لهذا الموضوع الشائك، ومن أجل الخروج إلى وضع أفضل وبنظرة أكثر تفاؤلا يقترح رسم أنماط تنموية بديلة ومراجعة نظم الحوافز وإصلاحها جذريا وكذلك إصلاح أجهزة التوظيف، وتنمية الذات الواثقة الخلاقة المنتجة، ووضع إستراتيجية جديدة للتنمية الشاملة تستوعب التكنولوجيا الجديدة على الصعيدين الفني والمجتمعي.



اما المحور الثالث أي إيكولوجيا المجتمع الخليجي فقد خصص لها فصلين: الأول عن القرية الخليجية والثاني عن المدينة الخليجية.

فبفعل عامل النفط، تم إدماج القرية والبادية الخليجية في النمط الاقتصادي الريعي السائد، مطيحا بها كوحدات اجتماعية واقتصادية مستقلة ومخلخلا لعناصر من بنائهما الثقافي. فلقد أقامت التكنولوجيا الحديثة أنماطا جديدة، فقدت هذه المجتمعات من خلالها بعضا من خصوصيتها، في حين عجزت هذه التكنولوجيا عن تشكيل منظومات ثقافية جديدة، تتناغم مع النسق الحضاري السائد. لأنها نقلت إلى الريف بالعالم الثالث

(ومنه الريف الخليجي) نقلاب وبالتالي فإنها لم تندمج في نسيجه الاجتماعي الثقافي بل إقتحمته إقتحاما أدى إلى تحطيم الكثير من هياكل هذا المجتمع.

ويقول المؤلف عن القرية الخليجية بأنها لا تحمل شيئا من هذا التعبير (قرية) فالاختراق المدني والتوسع الحضري قد غير من هيكلها العمراني وتركيبها السكاني، وتم ادماجها بالمراكز الميتروبولوتية، أو محاصرتها وتطويقها بالمناطق العمرانية الجديدة. ففقدت شخصيتها العمرانية، وتحولت مزارعها إلى فلل وعمارات حديثة، حتى أنَّ سكانها الاصليين قد شيدوا بيوتهم على النمط الاوروبي الحديث.

لقد اصاب القرية خللٌ في الانساق المحددة لبناء القوة فيها نتيجة للنزوح البشري إلى القرية.. طبعا ليس للتريُّف وللعمل بالزراعة، وإنما بالزحف العمراني اليها.. ففقدت الاسرة التقليدية نفوذها وسلطتها وفقد ابناؤها مهنهم الزراعية التقليدية وقيمة أراضيهم الزراعية التي طغت عليها قيم العمران الحديث.

ويثير المؤلف الانتباه إلى أنَّ تصميم المنازل الحديثة (المنغلقة المنعزلة) أضعف العلاقات الاجتماعية بين الناس، حتى أنه يشير إلى أنَّ المكيفات الهوائية قد أبقت السكان في بيوتهم دون الخروج منها إلى الساحة الارحب والعلاقات الاوسع، ويضيف أنَّ طبيعة البناء القديم كانت تسمح لأصحاب البيوت المجاورة بقدر من التدخل في شئون الاسرة المجاورة لها.

ويبرز فضائل التحاق الريفيين بالقطاعات الحديثة للعمل فيها وخاصة قطاع النفط، مثل الانضباط الوظيفي والبيروقراطية الحديثة.

أمَّا في معرض حديثه عن المدينة الخليجية، فلم يركز المؤلف اهتمامه على علاقة التنظيم والتقسيم الفيزيقي للمدينة الخليجية بقدر تركيزه على علاقتهما بالانسان والمجتمع والثقافة والهوية، فالمسكن نسق اجتماعي يعيد علاقاتنا وفق منظومات، وتعدد الاشكال الهندسية للمباني يدل على تعدد الانساق الثقافية الفرعية، كما أنّ سمة التنوع الثقافي ليست جديدة على مجتمع (كما المجتمع الخليجي) تشكَّل بفعل التفاعل الثقافي بين عناصره المحلية والعناصر الوافدة اليه.

وردا على تساؤلات المؤلف يمكن أنْ نشير إلى أن وجود الشيشان والشركس في الاردن مثلا لم يضر الهويّة أوْ يهددها، بل مثَّلت ثقافات فرعية أغنت الثقافة العامة للمجتمع، ولعبت دورا في توازن المجتمع وتماسكه. غير أنّ ازدياد حجم العمل الاجنبي غير العربي والذي يصل إلى ٧٠٪ يثير بعض المخاوف الثقافية وخاصة حول اللغة العربية.

ويعتبر المؤلف المدينة الارض المؤكدة للهجين البيولوجي والثقافي الجديد، حيث تجسد ازدواجيتها المدينية ازدواجيتها الثقافية، التي يعيشها المجتمع الخليجي، وهو في حالة التعدد الثقافي غير المنسجم، بفعل تعدد جنسيات سكانه.. ومن صور هذه الازدواجية أنّ المدينة الخليجية رغم انتمائها فيزيقيا وفي انماط استهلاكها إلى مرحلة ما بعد الحداثة، إلا أنّ الفواصل العرقية والاثنية والمذهبية بين سكانها لازالت فاعلة رغم حداثة أو ما بعد حداثة بعضهم، وإننا اقرب إلى تمثل ما بعد الحداثة في تصاميم بيوتنا وفي مقتنياتنا الشخصية

والمنزلية، إلا ان نسقنا القيمي التقليدي لايزال مندمجا في نمط تفاعلاتنا وعلاقاتنا الاجتماعية، كما أنّ العمران الجديد رغم أنه أضاف طابع التنوع الاثني على قاطني قطاع الاسكان المحلي والخاص، إلا أنّه فشل في ردم الفجوة بين الجماعات المحلية لأسباب عرقية ومذهبية.

ويختتم د. باقر النجار كتابه «سوسيولوجيا المجتمع في الخليج العربي» بالحديث عن التحديات القادمة ونحن على أعتاب الألفية الثالثة، والتي يمكن إجمال ما جاء فيها على النحو الآتي:

– تأسيس مفهوم جديد راسخ للمواطنة والانتماء: مقابل التخلي الواعي عن مكتسبات القوة التقليدية، وبدون الارتكاز على الماضي.

– مواكبة العصر: بابتكار أنماط جديدة من الفعل السياسي والثقافي تتسق مع الحدث السياسي، ولا تغرق المجتمع بإصلاح التداعيات الاجتماعية الاقتصادية.

– تأمين إستمرار الرفاه الاجتماعي والاستقرار السياسي: وفقا لرؤى سياسية جادة وجديدة وبنهج إقتصادي سليم وبالاستفادة من تجارب الآخرين.

– تحقيق التوازن السكاني: بما يبعد شبح البطالة ويعيد النظر في توجهات إستخدام القوى العاملة الاجنبية.

– حفظ أمن المنطقة من التهديدات الخارجية والخلافات الحدودية: مما يتطلب وجود نظام إقليمي للمنطقة.

ويبقى التساؤل: هل أعددنا أنفسنا ومجتمعاتنا لكل ذلك.. أم أنها ستبقى ضمن الفرص الضائعة؟

والكتاب الذي بين أيدينا مليء بالمفاهيم والمصطلحات والتعابير المبتكرة التي تعبر عن الواقع، ولم تُطرق من قبل بصورة شائعة مثل:

المجتمعات العالمثالثية، السديم الضبابي، الجزر الاجتماعية، التقاليد التاريخانية، اللبرلة، التعاير، التراتب الاجتماعي، التغير السويو – ثقافي، الاختراق المديني، الاجتياح العمراني، أسلمة السلوك، التزيّي، الاختراق الآسيوي، الحجاب الحاجز لبنات القرى من خدش المدينة أو عدوان حداثتها، تريف التعلم الجامعي، التلكؤ الاجتماعي في تقبل الحداثة، التقاطب السوسيو ثقافي يجعل الفرد ثنائي الثقافة.

وكذلك استعارة بعض المفاهيم والتعابير المبتكرة من الآخرين مثل:

الادلجة، المثقف النفطي (المحلي)، المثقف المتنفط (القادم)، المفهوم الغرامشي، المثقف العضوي مقابل المثقف الوظيفي.

والكتاب رغم أنه بالاصل مجموعة من الدراسات المنشورة في العقد المنصرم إلا أنها خرجت بفكر جديد، ليس بمعنى تحديث المعلومات فيها أو اعادة صياغتها أو إضافة ما استجد إليها وإنْ كان هذا قد حصل فعلا، إنما لأنها كانت تنطوي في جزء من تحليلاتها على توقعات ورؤى مستقبلية صدق الزمان وشهد المكان حصولها وانسحبت على مجمل الواقع الاجتماعي والثقافي في المجتمع الخليجي.

كما أنَّ الكتاب وإنْ كان غزيرا بالمقتطفات مما كتبه الآخرون وبعضها لم يكن يتركز الحديث فيه على

المجتمع الخليجي، إلا أنَّ حذاقة الكاتب وبعد نظره جعلته قادراً على توظيفها في فهم واقع المجتمع وتحليله.

لقد خوَّلت مواصفات المؤلف من حيث انه من ابناء النخبة المثقفة في المجتمع الخليجي ومن المتخصصين السوسيولوجيين البارزين في المنطقة، خولته إلى أنْ يقدم من خلال هذا الكتاب المتواضع في حجمه والغني بأفكاره رؤية اجتماعية واضحة وكاملة مفيدة للباحثين ومعينة للمخططين ولسواهم من المهتمين ليس بحاضر المنطقة فحسب وإنما بمستقبلها الافضل. وان كانت هناك مسحة تشاؤمية في الصورة التي قدمها المؤلف فإنما هي تعكس الواقع من مواطن غيور يشحذ فيها الهمم للتغيير الايجابي الحميد بما يزيد من قوة المجتمع المحلي ومناعته، ويحقق له تقدمه وازدهاره.

د. فيصل محمود الغرايبه

مصادر دراسة التاريخ الإسلامي

جان سوفاجيه، كلود كاين



ترجمة : د. عبدالستار حلوجي

د. عبدالوهاب علوب

مراجعة : د. حسن فتح الباب *

في اطار المشروع القومي للترجمة الذي ينجزه المجلس الاعلي للثقافة بمصر صدرت حديثا ترجمة كتاب (مصادر دراسة التاريخ الاسلامي) للمستعربين الفرنسيين (جان سوفاجيه) و(كلود كاين)، وقام بهذه الترجمة د. عبدالستار الحلوجي ود. عبدالوهاب علوب. وقد صدراها بمقدمة عرَّفا فيها بالمؤلفين، فالاول عمل استاذا بكلية الدراسات العليا الفرنسية ثم استاذا في الكوليج دي فرانس، والثاني استاذ علم الاجتماع بمعهد الدراسات الاسلامية ومركز دراسات الشرق المعاصر بجامعة باريس ورئيس تحرير مجلة، التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق.

وللكتاب اهمية كبيرة في خدمة البحث والباحثين على اختلاف لغاتهم. فهو اشمل دليل وثائقي ببليوغرافي في مجال دراسات الشرق الادنى والدراسات العربية والاسلامية. ومع انه يحمل في عنوانه ما يدخله في دائرة التاريخ، فان مجاله يتجاوز هذه الحدود الضيقة وينطلق الى آفاق رحبة تشمل كل ما يتصل بمنطقة الشرق الادنى من احوال ثقافية ودينية واجتماعية واقتصادية على مدى اربعة عشر قرنا من الزمان، وبذلك يعد مفتاحا لدراسة اي جانب من جوانب الحياة في هذه المنطقة من العالم.

وقد صدرت الطبعة الاولى للكتاب سنة ١٩٤٣ بعنوان (مقدمة لتاريخ المشرق الاسلامي).

---

* استاذ جامعي في القانون / مصر

وانفرد بتأليفه جان سوفاجيه، Introduction a l,histoire de l, Orient musulman وقد استعرض فيه ابرز ملامح التاريخ الاسلامي من خلال الببليوجرافيا لالتي تعين على فهم هذا التاريخ ودراسته. وفي سنة ١٩٦١ صدرت الطبعة الثانية من الكتاب متضمنة كثيرا من الاضافات والتصويبات التي نهض بها الاستاذ كلود كاين. ولم تكد تمضي اربع سنوات على تلك الطبعة حتى صدرت لها ترجمة انجليزية تحت رعاية مركز دراسات الشرق الادنى بجامعة كاليفورنيا بلوس انجليس، وكانت هذه الترجمة بدورها تنقيحا جديدا للكتاب. وقد رأى مترجما الكتاب أنْ يعدّلا عنوانه الاصلي من (مدخل لدراسة تاريخ المشرق الاسلامي) الى (مصادر دراسة التاريخ الاسلامي)، وذلك لانه لا يقتصر على مصادر دراسة المشرق الاسلامي، بل يشمل مصادر دراسة تاريخ المغرب الاسلامي ايضا، وهو ما استدركه المؤلف نفسه في مقدمته.

وايثارا للنزاهة والموضوعية العلمية اشار المترجمان الى ان الاستاذ صلاح الدين المنجد اصدر سنة ١٩٤٧ شذرات من الطبعة الاولى من هذا الكتاب نشرتها دار العلم للملايين في بيروت بعنوان (رائد التراث العربي) وتقع في ١٨٣ صفحة من القطع الصغير. اما الكتاب في طبعته الجديدة المترجمة فهو يقع في اربعمائة صفحة من القطع الكبير اذ ترجم كاملا.

ويجدر بنا التنويه والاشادة بالجهد الشاق الذي بذله د. عبدالستار حلوجي ود. عبدالوهاب علوب في الترجمة. فالكتاب ليس نصا عاديا ينساب في سهولة ويسر، وانما هو كتاب موسوعي عن الكتب. فيه آلاف مؤلفة من اسماء المؤلفين وعناوين الكتب والبحوث التي نشرت بمختلف اللغات.

وقد اضاف المترجمان تعليقات على ما جاء به في تلك المجالات المتعددة والدروب المتشعبة التي سلكها. ويحسب لهما فضل كتابة اسماء المؤلفين الاجانب لا حسبما تكتب في لغاتها الاصلية، وانما حسب كتابتها باللغة العربية، وقد ذيلا الكتاب بقائمة هجائية تضم جميع تلك الاسماء وصورها العربية.

كما اوردا عناوين الكتب والمقالات والبحوث بلغاتها الاصلية وترجماها للعربية لتبصير القارئ العربي بموضوعات هذه المؤلفات، واستعانا في فهم هذه اللغات بمتخصصين فيها، وقد لاحظا ان المؤلف اورد معلومات غير دقيقة عن بعض الكتب، مما اضطرهما الى تصحيح النص والاشارة في حاشيته الى ما ورد في الاصل.

منهج البحث ومادته

ينقسم الكتاب ثلاثة اقسام: اولها مصادر التاريخ الاسلامي ويتكون من ٧٤ صفحة في تسعة فصول تبدأ بفصل عنوانه (اللغة والخط) ويتناول اللغات التي دونت بها الوثائق الخاصة بمصادر التاريخ الاسلامي. ويرصد هذا الفصل مجموعة من الكتب الاوروبية التي تبحث قواعد اللغة العربية وتعين على فهم النصوص الشرقية، واشهرها كتاب (قواعد اللغة العربية) Grammaire arab الذي ألفه سلفستر دي ساسي

sylvestre de sacy سنة ١٨١٠، وكتاب (طريقة الكتابة العربية) Methode d, arabe Litteral الذي ألفه كل من ليكونت G. Lecompte وغديرا A.Ghedira وصدر سنة ١٩٥٦ وهو مفيد للمبتدئين، وكتاب (قواعد اللغة العربية الفصحى) Grammaire de I,arabe classique من تأليف بلاشير R.Blachire وجود فروى ديمومبين M.Gadefroy - Demombyne سنة ١٩٥٢ وهو وصف علمي اكثر تفصيلا، واخيراً كتاب (اللغة العربية الفصحى)، L,arabe Classique الذي ألفه فليش H.Fleish وصدر سنة ١٩٥٦.

وفي هذا الفصل ايضا عرض لكتب اخرى صدرت في اللغة الروسية واللغة الانجليزية من اهمها كتاب بروكلمان المستشرق الالماني وعنوانه (مجمل النحو المقارن للغات السامية) الذي صدر في نيويورك سنة ١٩٠٨ - ١٩١٣ وأعيد طبعه في هيلدشيم سنة ١٩٦١. ومن الكتب المفيدة ايضا كتابه (علم اللغات السامية) الذي صدر سنة ١٩٠٦. ولكن احسن كتاب في تحديد مكان اللغة العربية بين اللغات السامية هو كتاب فليش (مقدمة لدراسة السامية) الذي صدر سنة ١٩٤٧.

كما رصد المؤلفان الكتب والمعاجم الخاصة باللغة الفارسية واللغة التركية. واشارا الى انه بالنسبة للغة التركية القديمة يجب الرجوع الى المعاجم القديمة وكذلك المعاجم الحديثة، وان فهم النصوص المطبوعة ليس كافيا للمؤرخ، لان كثيرا من المصادر مازال مخطوطا لم ينشر بعد. ومع ان خطوط المخطوطات العربية - بعكس خطوط الوثائق الفارسية والتركية المخطوطة - لا تشكل صعوبة ذات بال، إلا انه لابد للمؤرخ من الاستعانة بمرجع في الخطاطة.

ومن اهم ما كتب عن الخط العربي بعد مقالة موريتز التي نشرت بدائرة المعارف الاسلامية سنة ١٩٠٨ كتاب جرومان grohmam بعنوان (المقدمة)، وكتاب ابوت N. Abbot بعنوان (ظهور الخط العربي الشمالي وتطوره في المصاحف) الذي صدر عام ١٩٣٩ ضمن سلسلة المطبوعات الشرقية لجامعة شيكاغو. ولمعرفة الرموز العددية الضرورية يرجع الى كتاب بيهان A.Piham بعنوان (الاعداد المستخدمة عند الشعوب الشرقية) ١٩٦٠.

الوثائق

يعنى بالوثائق التي يتناولها الفصل الثاني من الكتاب المدونات التي سجلت افكار القدماء وافعالهم. وبالنسبة لمؤرخ العصورالوسطى. تتألف هذه الوثائق اولا مما يسمى بالمحفوظات، وهي السجلات التي تعالج شئون الحياة اليومية (مسجلات ادارية وقضائية وحسابات ومراسلات خاصة). وتعد في كل الحالات تقريبا مصدرا مباشرا ونزيها للمعلومات التي يتخدها الطالب اساسا لبحثه.

اما بالنسبة للتاريخ الاسلامي - وخاصة في القرون الاولى باستثناء مصر - فثمة نقص حاد في هذا النوع من الوثائق. والموقف بالنسبة للقرون المتأخرة افضل نسبيا، بيد ان الوثائق الموجودة فعلا لم تحقق بصورة كافية. وبالنسبة للقرون التي سبقت السلاجقة والصليبيين يلاحظ ان الوثائق التي وصلت إلينا تتعلق كلها

تقريبا بمصر بعد الفتح العربي مباشرة، وقد كتبت اولا على البردي ثم على الورق واحيانا الرق او من مواد اخرى. ولئن كانت هناك وثائق مماثلة وجدت خارج مصر، في فلسطين على سبيل المثال، إلا انها قليلة بالقياس الى ما ظهر منها في مصر.

المصادر الروائية: القصص التاريخية العربية والحديث النبوي

يبدأ الفصل الثالث الخاص بالمصادر الروائية بتأكيد ان المصادر الادبية في الحضارة الاسلامية من الكثرة بحيث تعتبر اكبر مما انتجته اية حضارة اخرى حتى العصر الحديث. ولئن لم تكن كلها ذات طبيعة تاريخية، فان المؤرخ الاسلامي لا غنى له عن الاستعانة بها والرجوع إليها واولها بالطبع هو القرآن الكريم. ومع ان التاريخ عند المسلمين قد تأثر في تطوره بالنماذج الساسانية الفارسية بصورة واضحة وبالنماذج البيزنطية او السريانية بدرجة اقل، إلا انه اعتمد في اول ظهوره على المأثورات العربية وعلى مناهج الضبط الاسلامية.

واقدم اشكال التاريخ التي عرفها العرب هي القصص المتوارثة عن عصور ما قبل الاسلام، وهي تتضمن الحوادث العارضة والنوادر وتهدف الى التسلية والتثقيف. وهي تُحكى شفاها مما يعرضها للتغيير بسبب اعتمادها على ذاكرة الراوي الذي يولي اهتمامه بجذب انتباه مستمعيه وتحقيق اكبر قدر من الفائدة، مما كان مدعاة للتغيير والتبديل. وحتى حين بدأ تدوين تلك القصص القديمة في القرون الاولى للاسلام خوفا عليها من خداع الذاكرة، كان اهتمام القائمين على تدوينها ينصب على المادة اللغوية او على ما يخدم المناقشات الدينية والسياسية التي انغمسوا فيها، وكان ذلك بدوره عاملا آخر من عوامل التحريف.

وعلى اساس الروايات الشفوية قامت في العصر الاسلامي قصص تاريخية عديدة تشبه القصص الفرنسية Chaneono de geate بفارق واحد هو انها لم تكتب شعرا، بل كتبت بأسلوب نثري سهل يتخلله الشعرمن حين لآخر كما هو الحال في حكايات الف ليلة وليلة. وفي فارس دون غيرها صيغت الاساطير التاريخية في قالب شعري ذى قيمة ادبية رفيعة على يد الفردوسي، ولو ان القصص النثري لم يكن مجهولا لديهم، ومنه (حكايات ابي مسلم). اما الحكايات التركية المتأخرة فكانت في بعض الحالات تحاكي القصص الفارسي او العربي كقصة (سيد بطال غازي).

وكانت الاساطير المبنية على حقائق التاريخ تدور في اول امرها حول المغازي النبوية، ثم جدت موضوعات اصبحت مصادر إلهام فيما بعد، كالحروب البيزنطية وهجرة الهلاليين الى المغرب. ومع ذلك فقد ترددت القصص حول اشخاص رمزيين من بدو الجاهلية كعنترة. وفي هذا الشأن يمكن الرجوع الى كتاب باريت R.Paret (ادب المغازي) ١٩٣٠ والى مقال هارتمان M.Hartmann (حكايات بني هلال) ١٨٩٩، وكتاب هيلر B.Heller (سيرة عنترة العربية) ١٩٢٥.

وثمة قصص ترجع الى عصر المماليك مشابهة الى حد ما للقصص الملحمية المستوحاة بصورتها العربية

وصورتها التركية المتأخرة، اذ تعكس احداثها المشاعر المتأصلة في الشعوب العربية وشعوب اخرى اسلامية. وقد ألف باريت في هذا الموضوع كتابا بعنوان (تاريخ الاسلام في مرآة الادب الشعبي) سنة ١٩٢٧.

ويفرد الكتاب عدة صفحات للحديث النبوي بوصفه من اهم المصادر التاريخية للاسلام التي وصلت مثل القصص عن طريق الرواية الشفهية ودونت فيما بعد، وهو رغم طابعه الديني لا يخلو من نقاط اتصال بينه وبين التاريخ. ومن اهم الكتابات التي تناولته من الجانب الديني كتابات جولدتسيهر I.Goldziher وشاخت I.Schacht ونظرا لاهمية الحديث كمصدر اساسي للشريعة الاسلامية مكمل للقرآن الكريم فقد غدا على مر العصور علما قائما بذاته له مثل التاريخ مناهجه ولا سيما فيما يتعلق بتسلسل الرواة الذين تناقلوا الحديث شفاهة مما يطلق عليه مصطلح الاسناد.

واشهر كتب الحديث وايسرها استعمالا هو صحيح البخاري الذي حققه كريل L.Krehl ويونبول T.Juynboll وصدر في اربعة مجلدات فيما بين سنتي ١٨٦٢ و١٩٠٨ في لايدن، وترجمه الى الفرنسية اوداس O. Houdas سنتي ١٩٠٣ - ١٩١٤ واعد له ريشير O.Rescher كشافا (فهرسا موضوعيا) سنة ١٩٢٣. وقام روبسون I.Robson بتحقيق كتاب (المدخل إلى معرفة الاكليل للحاكم النيسابوري)، وترجمه ونشره في لندن ١٩٥٣ بعنوان (مقدمة الى علم الحديث).

وتتابعت الفهارس الهجائية للحديث بدءا من فنسنك A.I.Wensinck منذ ١٩٣٣ حتى ١٩٦٣ وقد اصدر منها ثلاثين كراسة اتمها خليفته منسنج I.mensing ونهض بعدهما بالتحقيق كل من دي هاس W.de Haas وفان لون I.van Loon ومحمد فؤاد عبدالباقي وبروين I.I.P.Bruyn ورويتر H.C.Ruyter.

ويختتم فصل المصادر الروائية للتاريخ الاسلامي بموضوعات ثلاثة هي الحوليات والتاريخ الفارسي والتركي والتاريخ بلغات اخرى. ويقصد بالحوليات المؤلفات التاريخية التي تقوم على تقديم الاحداث في شكل قصة متصلة الحلقات وترتيبها زمنيا حسب السنين بنفس طريقة الحوليات الاوربية. وقد بدأت هذه الحوليات منذ القرن التاسع عشر. واذا كانت بصفة عامة تفيد فيما يتصل بتاريخ السياسة والاحداث، فان لبعضها مجالا اوسع كحوليات مسكويه.

اما الفصل الرابع فيتناول كتب الرحلات وكتب الجغرافيا. وحتى عصر الكشوف كانت علوم الجغرافيا كلها تقريبا حكرا على الحضارة الاسلامية. وعلى الرغم من كل ما فقد منها فلاتزال للجغرافيين المسلمين وخاصة جغرافيي العصر الذهبي (القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي) اهميتهم الكبيرة لدى علماء الغرب.

ومن اهم الكتب التي تناولت هؤلاء الجغرافيين كتاب رينو M.Rein aud الذي ترجم فيه الى الفرنسية ١٩٤٨ كتابا ابي الفدا عن الجغرافيا بعنوان (مقدمة عامة عن جغرافيا الشرق)، وكتاب (مؤلفات مختارة) الذي نشره كراتشكوفسكي في ستة مجلدات بين عامي ١٩٥٥ و١٩٦٠، ودراسة نشرها بلاشير بالتعاون مع دارمون H.Dormaun في كتاب (مقتطفات من امهات كتب الجغرافيا العربية) سنة ١٩٥٨.

وتحرص كتب الجغرافيا الرياضية والفلكية على رسم خرائط للمواقع مما يهم كل مؤرخ لانها تساعد على تحقيق اسماء الاماكن القديمة. والحقيقة ان مؤلفي هذه الاعمال لم يكونوا جغرافيين طبيعيين وحسب، بل كانوا

مؤرخي حوليات وعلماء اقتصاد ومؤرخين للاخلاق والدين ايضا، واحيانا قضاة او رجال دين او فلاسفة.

وقد وضعت معاجم للاسماء الجغرافية لتساعد المؤرخين وخاصة مؤرخي صدر الاسلام وعلماء اللغة الذين يتصدون لشرح النصوص القديمة. وفي هذه الفئة من المؤلفات يتداخل التاريخ مع الجغرافيا، ومن امثلتها ذلك الكتاب الضخم الذي وضعه ياقوت الحموي (المتوفي سنة ١٢٢٩) بعنوان (معجم البلدان) وحققه ڤوستنغلد ونشره في ستة مجلدات سنة ١٨٦٦ - ١٨٧٣.

يعرض كتاب (مصادر دراسة التاريخ الاسلامي) بعد ذلك المصادر المتعلقة بالفقه والادارة والمصادر الادبية والمصادر الاثرية وهي النقوش والمسكوكات والآثار. واهم المؤلفات التي تناولت المصادر الفقهية كتاب (دراسات اسلامية) سنة ١٨٩٠ للمستشرق جولد تسيهر الخاص بالمذاهب، وكتاب جييولم A.Guillame (سنن الاسلام) ١٩٢٤، وكتاب شاخت (اصول التشريع الاسلامي) ١٩٥٠.

أدوات البحث والمؤلفات العامة

يخصص الفصل الاول من القسم الثاني من الكتاب لدراسة الكتب التي تعد مراجع لتاريخ العالم الاسلامي في مختلف اللغات. ففي فرنسا سلسلة (التاريخ العام للحضارات) التي يشرف عليها كروزيه M.Gouze وتضم فصولا عن الاسلام.

وفي انجلترا كتاب (العرب في التاريخ) لمجموعة من المؤلفين. وكتاب فيليب حتى P.K.Hitti (تاريخ العرب) ١٩٣٧. وفي المانيا اصدر بروكلمان كتابه (تاريخ الشعوب الاسلامية) ١٩٢٩ ويتناول العصور الحديثة. وفي ايطاليا اصدر باريجا F.Pareja فيما بين سنتي ١٩٥٢ و١٩٥٤ كتابا عن الدراسات الاسلامية بعنوان Islamologia. كما قدم جابرييلي كتابا بعنوان (العرب) ١٩٥٧. ولخص المؤرخون السوفييت وجهات نظرهم مؤخرا في مؤلف تجميعي بعنوان (تاريخ بلاد المشرق الاسلامي في العصور الوسطى) ١٩٥٧. اما في اللغة العربية فلعل اهم ما نشر السلاسل الثلاث التي كتبها احمد امين بعنوان (فجر الاسلام وضحى الاسلام وظهر الاسلام) فيما بين ١٩٤٢ و١٩٤٩، وكتاب (تاريخ الاسلام) لحسن ابراهيم.

اما الفصل الثاني المعنون (اعمال خاصة) فانه يتناول الجغرافيا والتوصيف التاريخي والاجناس، ويليه فصل عن اسماء الاعلام والمقاييس والاوزان، في فصل من الخطوط العامة للتاريخ الاسلامي، وهو اطول الفصول، ويعالج موضوعات: المناخ الاقتصادي والاجتماعي والفقه من الحياة الاسرية، الرق، الدين، الاعراق، التقنية والحرب، ملكية الارض، الاقطاع، الوقف او الحبوس، سكان الحضر، التجارة، النظم السياسية والادارية، المناخ الثقافي، الدين، الفلسفة والعلم، الادب، تاريخ الفن.

ببليوغرافيا تاريخية

يشكل هذا الموضوع القسم الثالث من الكتاب، ويتضمن دراسة الشرق الادنى والجزيرة العربية قبيل ظهور الاسلام، وحياة محمد عليه السلام من خلال مبحثين: الانسان، القرآن، ثم دراسة تاريخ الخلفاء الراشدين والامويين والفتوحات العربية، ويشمل هذا الفصل بحثا عن الادب والفن في تلك العهود، ويليه فصل عن تاريخ الخلافة العباسية والدول التالية حتى اواسط القرن الحادي عشر من حيث النظم الاقتصادية والاجتماعية والحركات القومية والمناخ الديني والمناخ الثقافي والادب والفنون.

يلي ذلك مبحث في الاسماعيلية والفاطميين والسلاجقة وذريتهم والحملات الصليبية، ثم ظهور الاتراك، والعالم الاسلامي تحت سيطرة المغول والتيموريين والمماليك، ومبحث في ايران والمشرق الاسلامي غير الخاضع للعثمانيين منذ ظهور الصفويين حتى مطلع القرن التاسع عشر. ثم تاريخ الامبراطورية العثمانية ودراسة عن الغرب الاسلامي. وينتهي هذا القسم من الكتاب ببحث في تأثير الحضارة الاسلامية على اوروبا. ويذيل بفهرس الاعلام في احدى وعشرين صفحة،

وبعد، فان كتاب (مصادر دراسة التاريخ الاسلامي) لمؤلفيه المستعربين جان سوفاجيه وكلود كاين مرجع اساسي لا غنى عنه في موضوعه، واضافة لها شأنها الى مكتبة الدراسات الاسلامية بما زخر به في المتن، والحواشي من معلومات موثقة محققة للمؤلفات العربية والاجنبية التي اوردها الكتاب، وهو يتشعب الى عدة موضوعات على درجة كبيرة من الاهمية للمعنيين والمتخصصين في البحوث والكتب التي تناولت النواحي التاريخية والجغرافية والسياسية والادارية والدينية والثقافية في العالم الاسلامي منذ فجر الاسلام حتى العصر الحديث.

د.حسن فتح الباب

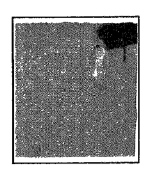


Issue No.2, Summer 1999

- Terms in Bilingual Dictionary: Vocal and Credence Issues — **Dr. B. Baraka** — 169
- the Monetary Term in the Arab Contemporary Literature — **Dr. S. Aloosh** — 179
- the Countronery of The Term As Seen by Abdul Qaher Al-Jarjani — **Dr. M. Nasef** — 195

Reading and Reviews:

- Centrality of Islam, Space, form and Process translated by : **Dr. S. J. Foodh** — 217
- The Unique attribute in Theatre Read and Revised by: **H. A. Yahya** — 235
- The Sociology of the Society in the Arabian Gulf Read and Revised by: **F. M. Al-Ghareebah** — 243
- Sources of Islamic History Studies Revised by: **Dr. H. F. Albab** — 251



Contents

- Editor in Chief Word 9

Researches

- Globalization and the Subsequent raising — **Dr. M. Hejazi** — 16
- The Cultural Mobility between the Arab Gulf countries and their Western Arab Brethren Countries — **Dr. E. A. Ghuloom** — 48
- Jamal El-Deen Al-Afghani and Iranian Politics — **Dr. M. A. Al-Khateeb** — 76
- Critics and the Context — **Dr. S. A. Khadadah** — 110

Dimensions:

The controversial of the Term and the Theoretical transformation in Arabic Culture

- The Controversial of the term controversial — **Dr. M.R. Al-Hamzawi** — 145
- The Identity of the Term — **Dr. G. Hana** — 159

fist time, CV's outlining their academic careers. They must also indicate whether the manuscript was submitted to a conference or seminar and whether it was published by the conference organizers. Sources of financial assistance, sponsorship by academic or non-academic institutions must also be clearly acknowledged.

4. Authors of research papers shall receive two copies of the issue containing their papers as well as 10 off prints of their articles. Authors of reviews, commentaries, reports and abstracts of these and dissertations shall receive one copy of the number which prints their contributions.

III. Sources and References

1. All sources must be acknowledged in note sprinted at the end of the article. Such notes must conform to the accepted connections for citations and notes. A note should provide the name of the author, title of the book or article, the name if the periodical or publisher, the year and place of publication in the case of books and the volume, issue and page number in the care of articles published in periodical: **Arthur Mizener,** *the Saddest Story: A Biography of Ford madox (New York: World, 1971) 265.*

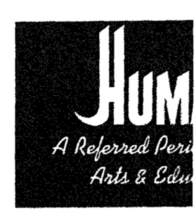
2. Research papers should have, in addition to the above-mentioned notes, a bibliographical list of sources. This should be alphabetically arranged by the name of the authors. Non-Arabic sources should be indicated in a separate list.

IV. Approval for Publication

A manuscript submitted for publication shall be acknowledged within two weeks of its receipt. Authors of such manuscripts shall also be notified of the decision concerning publication, which shall be based upon the recommendation of two confidentially - appointed referees in the case of research articles and the evaluation of the editorial board for other types of material. The *Journal* reserves the right to require minor or comprehensive alterations before a manuscript is approved for publication.

Opinions expressed in this journal are solely those of their authors

Distributor in Bahrain and the Arab World
Al Ayam
P.O. Box: 3232 Manama - Bahrain, Tel: 725111, Fax: 723763







Guidelines for Authors

In accordance with the following guidelines, the Journal of Human Sciences welcomes for publication research paper and specialized academic studies in the areas of Linguistics, Literature, Comparative Criticism, Philosophy and Human Thought, Sociology, Geography, Education, Arts, Folklore, Anthropology, and Archaeology.

I. General Guidelines

1. The Journal invites for publication previously unpublished original research papers and academic studies in all languages. A paper, once accepted for publication, may not be published in another journal without obtaining in advance the written consent of Journal's editor-in-chief.

2. The Journal also welcomes reviews, book reviews, commentaries, and follow-up reports on conferences, seminars and other academic activities falling within its areas of interest. It also invites objective critiques of studies and opinions published on its own pages or in other journals and periodicals and similar scientific publications.

3. The Journal furthermore invites abstracts of academic theses and dissertations for which degrees have been awarded provided subject of such works is in the field of Human sciences and the abstracts are prepared and submitted by the author themselves.

4. All manuscripts submitted for publication must be accompanied by two abstracts in Arabic and English, not exceeding 200 words each.

5. All correspondence should be addressed to:

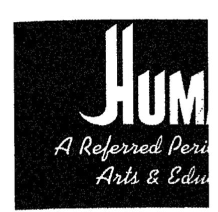
   Editor-in-Chief
   Journal of Human Sciences
   University of Bahrain
   P.O. Box: 32038
   Bahrain
   Fax: 449655
   e-mail: baqsnjr@arts.uob.bh

II. Manuscripts

1. A research paper submitted for publication should not exceed 50 typewritten (or written in disk copy IBM compatibles) pages. It must be thoroughly revised and fir for publication. All pages of the manuscript should be consecutively numbered. Charts, diagrams and illustrations should be similarly numbered.

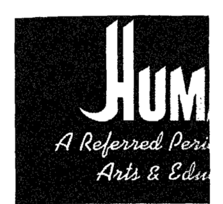
2. Tables, pictures and illustrious must be provided on separate sheets. Each item must have its sources and position in the body of the article clearly indicated at the bottom.

3. Authors of research papers should provide on a separate sheet of paper their names, affiliation and, if applying for the


HUM
A Referred Peri
Arts & Edu

Journal
SCIEN

of
IENCES
the College of
Bahrain







Price

Bahrain 1 Dinar, Saudi Arabia 15 Riyals, Qatar 15 Riyals, Kuwait 1.5 Dinar, UAE 15 Dirhams, Oman 1.5 Riyal, Yemen 10 Riyals, Tunisia 1 Dinar, Algeria 10 Dinars, Morocco 15 Dirhams, Lybia 2 Dinars, Egypt 10 Pounds, Syria 50 Liras, Lebanon 1500 Liras, Jordan 1 Dinar, Sudan 1 Pound

Subscription

Subscriptions should be sent to:
The Journal of Human Sciences
College of Arts - University of Bahrain, P.O.Box: 32038

Kindly accept my subsription as of the first issue for:

☐ **One year** ☐ **Two Years**

Price for Individuals

Bahrain :	☐ One Year 3 BD	☐ Two Years 6 BD
Arab Countries :	☐ One Year 5 BD	☐ Two Years 10 BD
Other Countries:	☐ One Year 7 SP	☐ Two Years 14 SP

Price for Institutes

Bahrain and Arab Countries :	☐ One Year 4 BD	☐ Two Years 8 BD
Other Countries :	☐ One Year 8 SP	☐ Two Years 10 SP

Cheques are payable to the order of the Journal of Human Sciences - College of Arts - University of Bahrain at the Bahraini Bank or a Bank Draft - Account No. (88500802) National Bank of Bahrain.

Subscribers Name & Address: --

Name: -- Job: --

Address: --



Journal of HUMAN SCIENCES

A Referred Periodical, Published by the College of Arts & Education, University of Bahrain

Issue No. 2, Summer 1999



